



nterstícios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO - AGOSTO 2012 • AÑO 17 • NÚM. 37

Justicia y ciudadanía


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

REVISTA *INTERSTICIOS*. FILOSOFÍA, ARTE, RELIGIÓN,
publicación de la UIC Universidad Intercontinental A.C.
La revista es semestral y fue impresa en octubre de 2012.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el
Instituto Nacional de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Universidad Intercontinental A.C.
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.





Año 17, núm. 37, julio-diciembre 2012

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México)
$45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C./ Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en octubre de 2012.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades, Comunicación y Negocioas, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

Siempre los *intersticios* nos complicaron la vida:
esos espacios ambiguos donde nacen las diferencias
y se congelan las miradas.

Vicente Martínez

PRESENTACIÓN

La Justicia, así con mayúscula, cabría decir recuperando ideas de Javier Muguerza, no es de este mundo, es una utopía. La Justicia, con mayúscula, no se realiza plenamente en el mundo, pero como las utopías, nos impulsa hacia adelante. Se suele equiparla con el conjunto de reglas y normas que establecen un marco para interacción de los individuos y las instituciones en una sociedad. Pero el derecho y la Justicia no son la misma cosa. La Justicia constituye un anhelo permanente vinculado con exigencias morales que, ahí sí, el derecho debe recoger y ayudar a materializar. De manera que, como bien podremos leer en el artículo que Enrique Serrano ofrece en este número de *Intersticios*, "sólo puede expandirse el respeto al derecho cuando éste asume el compromiso de cumplir con su sentido normativo, es decir, el sentido de servir a la justicia". El derecho sí es de este mundo; está presente en los códigos y las instituciones jurídicas. Ahora bien, ¿qué es lo que el derecho debe asegurar a un individuo para alcanzar un trato justo? Una respuesta adecuada sería todo aquello que le garantice la plena e igual ciudadanía. Esto nos pone frente a otro de los conceptos abordados en este número —y también el pasado— de *Intersticios*: la ciudadanía, es decir, la capacidad para tomar parte en la vida de la sociedad, intervenir en discusiones públicas, ser capaz de aceptar razones y proveerlas para respaldar nuestras posiciones, aceptar lo públicamente acordado y realizar reclamos acerca de lo que se considera justo. En las páginas de este ejemplar de *Intersticios,* el lector encontrará distintos acercamientos a estos tres temas: la justicia, la legalidad y la ciudadanía.

Una primera aproximación al concepto de justicia, puede encontrarse en el artículo de Alejandro Sahuí, "Justicia transicional y democracia". En este texto, la noción de justicia viene con apellido, justicia transicional. La noción de justicia transicional está vinculada a los procesos de paz y a las distintas "olas de democratización" que desde el último cuarto

del siglo pasado cerraron largos periodos de regímenes autocráticos en el mundo. En ese contexto, se suscitó la pregunta sobre cuál debería ser el tratamiento, durante los procesos de transición en estas sociedades, a los crímenes cometidos en el pasado. Se trata indudablemente de garantizar la protección de los derechos de las víctimas de las agresiones pero buscando la estabilidad social, el cese de hostilidades, la integración de los combatientes a la vida civil, etcétera. De manera que las reflexiones se centran en características, alcances y límites de la justicia para procesos de transición.

Sahuí nos ofrece la posibilidad de pensar este concepto no únicamente como un conjunto de mecanismos para abordar la herencia de violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario durante la transición de una sociedad que se recupera de un conflicto o un régimen autoritario. Considera que el concepto puede aplicarse no sólo para los países del Norte de África, los que protagonizaron la llamada "primavera árabe", sino también para países del llamado "primer mundo". Así, afirma: "Aunque es verdad que un concepto de justicia transicional no tiene por qué poder explicar todos los procesos de cambio político, se sostiene que no existe una razón de fondo para reducir sus objetivos a la retribución o restauración en cuanto a los regímenes autoritarios. No está claro por qué el adjetivo 'transicional' pueda reducir las múltiples dimensiones del sustantivo 'justicia', asimilando ésta al derecho penal y civil —de reparación de daños— o a comisiones de verdad y reconciliación".

El autor defiende la necesidad de brindar una definición de justicia transicional de carácter normativo. Se trataría entonces de superar la propuesta del concepto de justicia transicional de Ruti G. Teitel por considerarla demasiado descriptiva, centrada en los procesos transicionales concretos. De acuerdo con Sahuí, la "nueva ola democrática" que recorre diversas partes del mundo puede ser interpretada en clave de justicia transicional. De manera que las denuncias de violaciones sistemáticas de derechos humanos son consideradas como demandas sustantivas de *justicia*, más que reclamos de procedimientos electorales para la elección de nuevos gobiernos.

Uno de los países que Alejandro Sahuí tiene en mente cuando analiza el concepto de justicia transicional y su posible definición atendiendo a su carácter normativo es México. Las circunstancias de crisis institucional y deterioro de la vida pública por las que atraviesa la república mexicana actualmente son también las preocupaciones explícitas de Enrique Serrano en su artículo, "Violencia y legalidad". Para Serrano, el clima de violencia, la violencia explícita en que está sumido el país es una consecuencia de la ausencia de un orden civil, el cual es entendido a partir de la noción de legalidad, en otras palabras, para él la gestación de un orden civil tiene como eje la constitución de un sistema legal. La preocupación central de este autor es que la legalidad en México se ha convertido en un mero legalis-

mo: la Constitución que, como bien señala, posee una validez jurídica, no corresponde a la dinámica real del proceso político. Lamentablemente, pareciera que la Constitución mexicana únicamente sirve como una fachada de modernidad, tras la cual se establecen relaciones que no corresponden a lo establecido por la normatividad jurídica. Por ello, Serrano concluye su texto haciendo una defensa de la legalidad como único camino para superar el estado de naturaleza en que está sumido el país.

La preocupación por México, su sistema político y su cultura política son los ejes temáticos del artículo de Ivonne Acuña. Defiende que la relación de estas dos nociones con la de ciudadanía, en el caso mexicano, muestra que "las limitaciones al ejercicio ciudadano, durante las siete décadas de gobiernos priistas, tuvieron como condición de posibilidad la existencia de una cultura política autoritaria de la cual surgieron un gobierno y una sociedad cuyos valores principales eran de corte autoritario". Ivonne Acuña coincide así con la perspectiva de Serrano acerca de que la Constitución pese a ser un excelente instrumento jurídico, es ajena a la prácticas políticas concretas de la sociedad mexicana. El ejercicio de la ciudadanía se ve condicionado por estas prácticas que incluyen no sólo las relaciones establecidas en el llamado espacio público, sino también en el ámbito privado. En efecto, la ciudadanía no es sólo una noción de carácter jurídico, sino a la combinación de factores formales de la vida pública y también del llamado espacio no político.

Los temas tratados en los dos artículos arriba reseñados son de nuevo puestos sobre la mesa por José Francisco Aguirre quien, de manera bastante provocadora, defiende que los *new media* pueden ser instrumentos que apoyen la gestación de una democracia descentralizada y participativa. En un arrebato soñador Aguirre sostiene: "la ciudadanía es el poder colegislador desde el establecimiento de la representatividad gubernamental hasta la instauración del sistema democrático."

Los textos siguientes constituyen un análisis desde la filosofía de asuntos relacionados con la legalidad y, por ello, con la justicia. El primero de ellos, es un excelente artículo dedicado a argumentar acerca de las razones que justifican la legislación en favor de matrimonios entre personas del mismo sexo. Aunque los autores se remiten al caso mexicano, el argumento se pretende válido de manera general. La argumentación de Moisés Vaca y Juan Espídola se desarrolla en dos momentos: en primer lugar, defienden que el Estado no debe distribuir derechos distintamente por factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Y, en segundo lugar, sostienen que el Estado debe permitir que todas las parejas puedan adscribir el mismo significado social a su relación conyugal. Y este es precisamente el matiz de su argumento que amerita una lectura atenta. Su propuesta concluye defendiendo que todos los argumentos correctos en favor de extender el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo son, a su vez, en favor de

que el Estado permita el registro de *nuevas familias,* aun cuando no existan ni un vínculo sanguíneo ni uno sexo-afectivo binomial entre sus miembros. Los autores toman distancia de la argumentación propuesta por Michel Sandel para justificar las reformas relativas a los matrimonios del mismo sexo basada, según los autores, en una confusión y, desde una posición que califican de liberal, sostienen que el Estado debe garantizar el acceso tanto a la esfera legal como a la social del matrimonio a todas las personas adultas.

Una preocupación análoga pero con un tratamiento bastante distinto, la encontramos en el trabajo escrito por Verónica Tozzi: "El carácter perfomativo de la identidad. Análisis de tres avances en la legislación argentina". En este caso, la autora parte de la Ley de Matrimonio Igualitario, consignada en la legislación argentina, la denominada Ley de ADN y de la Ley de Identidad de Género, que busca asegurar el reconocimiento de la dignidad, la singularidad y del propio proyecto de vida de las personas *trans*, permitiéndoles modificar el nombre y el sexo en su documento nacional de identidad y acceder a tratamientos quirúrgicos u hormonales. Este análisis tiene un trasfondo filosófico: mostrar cómo concepciones esencialistas y fundacionistas fracasan en la garantía de un trato igualitario en el respeto que todos merecen en relación con el derecho a la identidad. Para alcanzar este objetivo, la autora nos ofrece una perspectiva pragmático performativa de las categorías identitarias. Verónica Tozzi asume, con éxito, un reto medotológico mayor, a saber, vincular la llamada filosofía teórica, en este caso la semántica y la pragmática, con fenómenos políticos usualmente atendidos por las ciencias sociales.

Como es del conocimiento de nuestros lectores, la revista *Intersticios* se estructura en cuatro secciones: la primera de ellas, cuyos textos acabo de reseñar, está dedicada a artículos de temas filosóficos diversos (en esta ocasión, justicia, legalidad y ciudadanía). La siguiente sección presenta temas relacionados con alguna de las tres líneas teóricas de la Coordinación de Filosofía: hermenéutica, pensamiento de inspiración cristiana y filosofía de la cultura. En este caso, Ramiro Gómez Arzapalo nos ofrece un artículo dedicado al pensamiento de Levinas; desde él, defiende que lo esencial humano no es su ser en sí mismo, sino su ser-en-relación-con, es decir, ser-con-el-otro. De manera que, sostiene asertiva y enfáticamente, la única posibilidad de encontrar la máxima *grandeza* del espíritu humano es la plena responsabilidad por el prójimo. (Las palabras las tomé casi literalmente, los énfasis son míos.) En este escrito hay una apuesta por la filosofía entendida como ética de la responsabilidad. El carácter enfático de las afirmaciones de Levinas que Gómez recupera y hace suyas es totalmente provocador. Y me deja con una pregunta pendiente: si la filosofía es entendida como eterna vigilante que se esfuerza por no sucumbir en el sueño de la mismidad, no deberá cuidar también permanecer abierta a los

diferentes modos de hacerse responsable, desde la política, desde la ética pero también desde la epistemología y la metafísica?

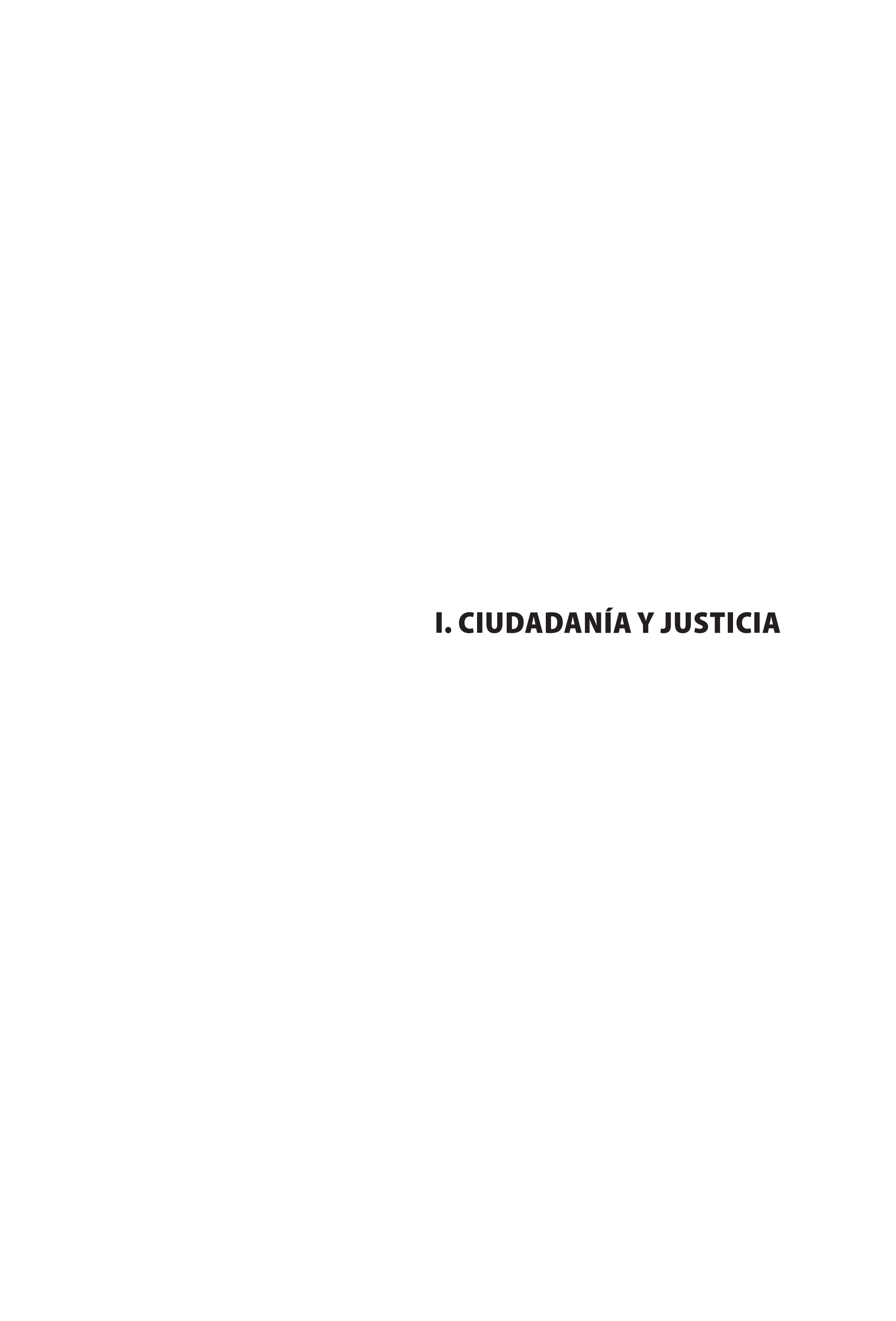
La tercera sección lleva por título, *Arte y religión.* En este caso contamos con un ensayo escrito por Alberto Paredes. El tema es la artificialidad de la lengua y tiene como objetivo defender la posibilidad de elaborar obras artísticas partiendo de la artificialidad del lenguaje. En un propositivo deambular errático de autores (Lezama Lima, Montaigne y Nietzsche… Platón) son convocados también compositores del siglo xx. Esta errancia buscada de pretensiones borgianas permite al autor arribar a lema que da título a su texto: todo es lengua.

Encontramos en la sección reseñas un texto acerca de un libro del filósofo político español, Andrés de Francisco. Se trata de su última obra cuyo título es *Una mirada republicana*. María José García Castillejos no sólo expone de manera detenida el texto, sino también comenta con seriedad y espíritu crítico varias de sus tesis principales.

Por último, la carpeta gráfica está integrada por imágenes tanto pictóricas como fotográficas de Norman Rockwell. Javier Curiel es el encargado de hacer una presentación del artista que le sirve de excusa para plantearnos una reflexión: ¿es la ilustración arte o diseño?

Nuevamente, *Interticios* nos convoca a la reflexión. Este número nos ofrece distintas miradas, diferentes perspectivas teóricas sobre tres ejes de singular relevancia para la filosofía social y política contemporánea. Los estantes de nuestras librerías están abarrotados de títulos que utilizan los términos "justicia", "legalidad" o "ciudadanía". Los hay mejores y peores. Algunos son eruditos tratados académicos ajenos a los fenómenos políticos concretos, otros se pierden en la casuística y el dato empírico. Confío en que, tras la lectura de los artículos que constituyen este número de *Intersticios*, el lector coincidirá conmigo en que contiene espléndidos ejercicios del pensamiento fincados en la preocupación honesta por los fenómenos sociales y políticos de nuestro tiempo. Sin perderse en el dato concreto pero mirando el acontecer, los colaboradores de este número abren la puerta al análisis riguroso y la reflexión crítica.

María Teresa Muñoz Sánchez



I. CIUDADANÍA Y JUSTICIA

JUSTICIA TRANSICIONAL Y DEMOCRACIA*

Alejandro Sahuí**

Resumen El artículo critica la concepción de justicia transicional de Ritu G. Teitel por ser puramente descriptiva. Cerca de algunas de las tesis desarrolladas por Pablo de Greiff, mi propósito es ofrecer algunas ideas para la formulación de una teoría normativa de tal concepción de la justicia, que permita entender a través de ella la nueva "ola democrática" que tiene lugar en la actualidad en diversas partes del mundo. La intuición detrás de la propuesta es que dicha ola viene impulsada por denuncias de violaciones sistemáticas de derechos humanos, es decir, por demandas sustantivas de justicia, más allá de las electorales.

Abstract This paper criticizes Ruti G. Teitel's conceptions of transitional justice for being purely descriptive. Close to some thesis put forward by Pablo de Greiff, my purpose is to offer some ideas to the formulation of a normative theory of such conception of justice, that allows us to understand the new "democratic wave" that is currently being discussed around the world. The intuition behind this proposal, is that this wave is driven by allegations of systematic human rights violations, *i. e.*: substantive demands of justice, rather than only electoral pretensions.

* La versión original de este texto fue presentada en el Seminario de Justicia Transicional del Proyecto Ciencia Básica Conacyt, núm. 134995, "Los cambios semánticos del concepto de justicia".

** Universidad Autónoma de Campeche, México.

Palabras clave:
Derechos humanos.

Keywords:
Human rights.

Lleva razón Pablo de Greiff cuando denuncia que el concepto de "justicia transicional" se ha venido convirtiendo en una suerte de "herramienta universal" para resolver casi todo tipo de problemas.[1] Por ello, considera que debería ponerse más atención a su contexto de surgimiento para verificar si en verdad puede ser empleado en circunstancias en extremo diversas de aquellas en las que surgió. Según De Greiff, la noción de justicia transicional cristalizó en la práctica en los países latinoamericanos del cono sur al dejar atrás las dictaduras militares e iniciar sus procesos de democratización.

A diferencia de él, Ruti G. Teitel[2] reconstruye la genealogía de la idea actual de justicia transicional situando su origen más bien en el periodo de la posguerra de 1945, momento en el que aparece asociada con los procesos judiciales llevados a cabo contra los crímenes de guerra nazis. Para Teitel, la oleada democratizadora en el cono sur latinoamericano, coincidente con movimientos similares en Europa del Este y África, es un segundo momento, determinante en la elaboración del concepto de la justicia transicional, pero que difiere en su sentido respecto del empleado en la primera etapa de la posguerra. Si en Nuremberg la justicia asumió la forma del derecho penal de naturaleza retributiva, en Latinoamérica fue concebida con medidas de tipo restaurativo a través de las que se pretendía el reconocimiento de las víctimas de violaciones de derechos efectuadas por los regímenes autoritarios. De este modo, se intentaba conseguir la reconciliación social y la paz.

El objetivo de este trabajo es aproximar algunas ideas para la formulación de una teoría normativa de la justicia transicional, cuyo interés primario estaría relacionado con la interpretación de la nueva "ola democrática" que tiene lugar en la actualidad en diversas partes del mundo en clave de justicia transicional. La intuición que anima este proyecto es que

[1] Pablo de Greiff, "Algunas reflexiones acerca del desarrollo de la justicia transicional", *Anuario de Derechos Humanos* de la Universidad de Chile, núm. 7, 2011, p. 17.

[2] Ruti G. Teitel, "Transicional Justice Genealogy", *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003, pp. 69-94.

dicha ola viene impulsada por denuncias de violaciones sistemáticas de derechos humanos; es decir, por demandas sustantivas de *justicia*, más que por pedimentos puramente electorales.

La denuncia de los nuevos movimientos sociales es contra un modelo excesivamente formal y procedimental de democracia que es ciego a la enorme desigualdad de poderes entre las personas, sea de tipo económico, social, político o cultural. Dado que América Latina es la región más desigual del planeta, el riesgo de un retroceso democrático es mayor, como previene el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.[3] Pero la desigualdad, incluso la más extrema, no es un fenómeno exclusivo en el presente de los países en vías de desarrollo. Ha tocado las puertas también del llamado "primer mundo" con democracias aparentemente consolidadas. Al igual que en Latinoamérica o en naciones como Egipto y Siria, en Europa y Estados Unidos de América las exigencias ciudadanas de justicia están siendo reinterpretadas como productos de un déficit democrático, como una violación del principio igualitario que debería estar en su base. Recuérdese el eslogan del movimiento *Occupy Wall Street*: "We are the 99%" (Somos 99%); o aquel otro que recoge la propuesta de Warren Buffett que se ha extendido a varios países: "Tax the rich" (Graven a los ricos).

Aquí, se considera que la conocida genealogía de Ruti Teitel difícilmente puede acomodar estos procesos dentro del concepto de justicia transicional. Esta inquietud surgió al tratar de interpretar con él las transiciones mexicana o española, las cuales habrían de leerse como procesos de democratización, mas no de justicia, dado que no se plantearon el ajuste de cuentas con el pasado, el reconocimiento de las víctimas o la reconciliación social. Entonces, cabría esperar una lectura similar respecto de la nueva oleada democrática debido a la insuficiente elaboración en su seno de un discurso consistente de la justicia en medio de demandas tan variadas.

Pese a que no se trata de confundir las nociones de democracia y justicia, no debe dejarse de observar que las demandas recurrentes a la democracia a menudo tienen en el fondo reclamos de justicia en sus varias dimensiones: material (distribución de bienes, renta y riqueza), cultural (reconocimiento) o política (representación).[4] Si esto es cierto, resulta un defecto del enfoque de Teitel su falta de capacidad para explicar muchos de los importantes procesos de transición que se desarrollan en el presente a escala local, regional y global.

[3] Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/ Organización de Estados Americanos, *Nuestra democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

[4] Estas tres dimensiones de la justicia han sido señaladas con gran claridad analítica por Nancy Fraser, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 39-43.

Aunque es verdad que un concepto de justicia transicional no tiene por qué poder explicar todos los procesos de cambio político, se sostiene que no existe una razón de fondo para reducir sus objetivos a la retribución o restauración en cuanto a los regímenes autoritarios. No está claro por qué el adjetivo "transicional" pueda reducir las múltiples dimensiones del sustantivo "justicia", asimilando ésta al derecho penal y civil —de reparación de daños— o a comisiones de verdad y reconciliación.

La definición brindada por Kofi Annan en las Naciones Unidas[5] amplía la visión de Teitel demostrando la pluralidad de objetivos y metas que subyacen a la justicia transicional. A pesar de que persiste en la lógica del ajuste de cuentas con "un pasado de abusos", a diferencia de Teitel, no equipara todos los abusos con crímenes. Por ende, puede llegarse a asumir que los instrumentos de la justicia transicional sean de índole tan disímil e incluyan también la reforma institucional.

El interés por revisar la genealogía de la justicia transicional desarrollada por Teitel en orden a expandir los alcances del concepto va más allá de conseguir la inclusión de los nuevos procesos de cambio político. La revisión debe servir, además, para juzgar de modo crítico la selectividad con que se han llevado a cabo los procesos de justicia transicional en el pasado. La noción de Teitel daría mala cuenta de procesos de cambio político de enorme trascendencia, pero que han sido desactivados discursiva y simbólicamente al ser incorporados en una narrativa reformista sin solución de continuidad. Entre los ejemplos podrían enumerarse las transiciones mencionadas mexicana o española; el movimiento feminista; la lucha por los derechos civiles de los negros, de los pueblos indígenas o los de descolonización. Ninguno de esos casos condujo a un "ajuste de cuentas" con el pasado, ha llamado a juicio a sus responsables ni ha promovido reparación para las víctimas.

Resulta perverso que una concepción de la justicia sea tan dependiente del poder relativo de los actores intervinientes en el proceso de cambio. El carácter de la justicia transicional en las etapas de la genealogía de Teitel parece ajustarse según la capacidad de imponer una sanción a los perpetradores de abusos. En la primera fase, fue posible en Nuremberg; en la segunda, no en Argentina o Sudáfrica; mientras que, en la tercera, tras constituirse la Corte Penal Internacional, se ha hecho factible para los

[5] De acuerdo con Kofi Annan, la justicia transicional se define como "toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación". Organización de las Naciones Unidas, *El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos*, Informe del secretario general al Consejo de Seguridad S/2004/616, párr. 8.

casos de Ruanda y Yugoslavia, por ejemplo, mas no para muchos otros de similar gravedad.

Si esta capacidad cuestionada de los mecanismos concretos de la justicia es, desde luego, un tema esencial dentro de la *realpolitik,* no debería, empero, distorsionar el sentido propio del concepto que los informa. Cuando se renuncia a un enfoque normativo de la justicia, se desactiva su función disruptiva y crítica.

Reconocer la imperfección de los instrumentos del derecho penal o del de reparación de daños en la vida cotidiana no debe llevar a modificar sus objetivos declarados. En este sentido, cuando no se consigue sancionar al culpable de un delito o reparar una víctima, se dice que hubo un fracaso de la justicia, pero no se disminuye sus pretensiones ni se reelabora su concepto. Sin embargo, en su genealogía, Teitel consiente en caracterizar la justicia transicional con base en las respuestas circunstancialmente factibles en cada caso.

En cambio, Pablo de Greiff opina que es necesario poner coherencia en los objetivos y estrategias de la noción de justicia transicional, ya que "aun por razones semánticas, la posibilidad de interpretar medidas pragmáticamente débiles *en clave de justicia* depende de su coordinación".[6] De otra manera, en los procesos de transición, merced a la fuerza de negociación de los actores involucrados, tiende a desdibujarse "la naturaleza del concepto de justicia transicional como respuesta adecuada a la violación masiva de derechos humanos".[7] Dicho de otro modo: sin esta coherencia, que es gran medida conceptual, las herramientas de la justicia transicional difícilmente podrán ser comprendidas como *medidas de justicia*, antes que como meras "concesiones prudentes, de conveniencia a una realidad turbia y complicada".[8]

Así, es importante formular una teoría normativa de la justicia transicional. Una que sea capaz de brindar una definición de justicia transicional menos descriptiva de procesos transicionales concretos y de los mecanismos en ellos empleados, pero que permita hacer reconocible su sentido: sus logros, déficits y fracasos. Una teoría de este tipo permitiría reconocer la contingencia de determinados objetivos y metas de la justicia transicional, así como la variedad de situaciones de injusticia y violaciones de derechos humanos capaces de detonar el cambio político. De esta forma, autorizaría, también, a juzgar las razones por las que no se la llama a cuentas en ciertos contextos de violencia, opresión, explotación y exclusión sistemáticos. Una concepción adecuada de la justicia transicional no debe

[6] P. de Greiff, *op. cit.,* p. 24. Las cursivas son mías.

[7] *Idem.*

[8] *Ibidem,* p. 25.

verse como una "herramienta universal" para resolver todo tipo de problemas, como señala De Greiff,[9] aunque ha de ser capaz, asimismo, de prevenir el uso discrecional y selectivo que la ha hecho objeto de tantas críticas.

Es verdad que las experiencias históricas a partir de las cuales se ha venido delineando el concepto de justicia transicional han sido confusas y ayunas de referentes consensados. Pablo de Greiff observa que la noción nació de la práctica con el fin de resolver problemas específicos, no como un esfuerzo de innovación conceptual.[10] No obstante, el éxito de una definición consista quizás en su capacidad de esclarecer lo que está implícito en tales experiencias, a menos que se asuma la definición como una estipulación carente de compromisos con una realidad compleja y cambiante.

Con esta visión, el presente trabajo sugiere considerar nuevas rutas de exploración para la genealogía del concepto de justicia transicional de Ruti G. Teitel[11] en la dirección de una teoría normativa. Se parte de la idea de que cada momento de dicha genealogía constituye una respuesta a situaciones de crisis de la noción de justicia, a circunstancias que Nancy Fraser[12] ha definido como de "justicia *anormal"*. De acuerdo con Fraser, el discurso sobre la justicia es "normal" siempre que la discrepancia pública o la desobediencia a sus supuestos constitutivos se mantengan bajo control. Es decir, cuando las desviaciones se quedan en el ámbito privado o aparecen como meras anomalías. Por el contrario, el discurso de la justicia se torna "anormal" cuando a sus participantes les falta una comprensión compartida sobre quiénes deben ser incluidos como titulares de reclamos legítimos; de las instancias de solución de los mismos; de los temas y asuntos que caben; etcétera. En seguida, se discuten algunas de las ideas expuestas por Pablo de Greiff que anticipan esa concepción normativa de la justicia transicional, resaltando el lugar que en ella tienen los derechos humanos y el paradigma del Estado de derecho. Finalmente, se explora la posibilidad de analizar la nueva "ola democratizadora" que tiene lugar en distintas partes del mundo desde la perspectiva de la justicia transicional. Recordando la idea de Nancy Fraser acerca de los periodos de "justicia *anormal*" se tiende un puente hacia el neoconstitucionalismo como un perfeccionamiento del paradigma del Estado de derecho liberal.

[9] *Ibidem*, p. 17.

[10] *Idem.*

[11] Ruti G. Teitel, *op. cit.*

[12] N. Fraser, *op. cit.*, pp. 99-100.

Revisión de la genealogía de la justicia transicional de Ruti G. Teitel

"La justicia transicional puede ser definida como la concepción de justicia asociada con periodos de cambio político, caracterizados por respuestas legales que tienen el objetivo de enfrentar los crímenes cometidos por regímenes represores anteriores."[13]

A lo largo de este trabajo, se pondrá el acento en el elemento de "cambio político". Se resaltará que el cambio estimado relevante para hablar de justicia transicional es uno que es capaz de poner en crisis el entendimiento compartido de la justicia que tiene una sociedad en un contexto determinado. Si se cree, como lo hace John Rawls,[14] que la existencia de una sociedad justa supone un "sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente", la crisis de la idea de justicia se manifestaría en problemas de integración y organización social. Es en circunstancias de este tipo cuando debería hablarse de una situación de cambio o transición demandante de justicia.

A pesar de que Teitel estipula que el objetivo de la justicia transicional es "enfrentar los crímenes cometidos por regímenes represores", se dejará provisionalmente este aspecto de lado. La razón para ello es que no se limiten *a priori* los posibles alcances del concepto al derecho penal. Los objetivos de la justicia transicional —se propone— pueden ser tan diversos como lo sean los fenómenos detonadores de las crisis de la justicia que fuercen a un cambio político de trascendencia. Sin embargo, de acuerdo con Pablo de Greiff, se considera conveniente que dichos objetivos y metas de la justicia transicional sean susceptibles de realizarse a través de los instrumentos del Estado de derecho. De otro modo, se corre el riesgo de atribuirle fines meramente "aspiracionales",[15] restringiéndose la operatividad del concepto.

Con base en Nancy Fraser, conferimos a los periodos de cambio político que Teitel asocia con la justicia transicional el carácter de críticos respecto de las ideas de justicia sostenidas de manera convencional. Fraser pone al descubierto que determinadas situaciones de cambio alteran en forma radical la comprensión de la justicia que una sociedad comparte. Son momentos en los que el discurso corriente de la justicia es incapaz de responder con un umbral de satisfacción razonable a las pretensiones de ciertos individuos o colectivos. A pesar de que la noción de justicia siempre es disputable, siendo uno de los temas centrales de una esfera pública vigorosa, en situaciones de normalidad debe poder evitar en términos puramente

[13] R. G. Teitel, *op. cit.*, p. 69.
[14] John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
[15] P. de Greiff, *op. cit.*, p. 39.

pragmáticos que no se interrumpa el curso de la cooperación. Ésta se reflejaría en la continuidad de las instituciones: en su desempeño regular y en el reconocimiento más o menos espontáneo de sus respuestas. En la medida en que disidencia y exclusión sean anomalías incapaces de subvertir el sentido común de la justicia y de amenazar el funcionamiento de instituciones clave, no se estaría autorizado a hablar de un cambio significativo, revolucionario,[16] de una *transición* política en el sentido que aquí interesa. En pocas palabras, la consecuencia de una idea de justicia en crisis o "anormal" es que los debates en torno de ella poseen un carácter descontrolado.[17]

Para Teitel, una fase o etapa de justicia transicional se evidencia en la tendencia hacia un creciente pragmatismo y politización del derecho.[18] Ello sucede porque estas etapas se reconocen como rupturas de la institucionalidad que ponen en duda la validez *a priori* de las reglas normales de convivencia, cooperación y solución de conflictos.

La primera fase de la justicia transicional en la genealogía de Teitel nace de una revisión crítica a los mecanismos de justicia empleados en el contexto de la primera posguerra. Estos mecanismos consistieron en la imposición de onerosas sanciones económicas a Alemania. Como es fácil imaginar, tales sanciones tuvieron fuertes repercusiones sobre el conjunto de la población, ya que eran incapaces de discriminar entre los individuos de acuerdo con sus responsabilidades. Lo que se puso a discusión como novedad en la concepción predominante y "normal" de justicia en el ámbito internacional de la época, centrada en los estados soberanos, fue la plausibilidad de utilizar desde ese ámbito un enfoque liberal de enjuiciamiento basado en la atribución de responsabilidades directamente a los individuos.[19] Más allá de las tensiones con el derecho nacional que salieron a la luz durante los procesos de enjuiciamiento de los criminales de guerra nazis, a partir de entonces el derecho internacional se erigió en garante del Estado de derecho y puso en el centro a los derechos humanos. Por esta razón, no es arriesgado decir que el renacimiento del constitucionalismo tenga su asiento en la "normalización" del discurso de los derechos como el fin último que en justicia han de perseguir los Estados nacionales, cuya legitimidad depende de su grado de realización.

Enmarcada por la "ola democratizadora" acaecida en Latinoamérica y Europa del Este durante los años setenta y ochenta, la segunda fase de la

---

[16] N. Fraser, *op. cit.*, p. 99, es reacia a emplear la noción de "justicia *revolucionaria*", previniendo contra indebidas asociaciones. En su sentido llano propuesto por Thomas Kuhn, que ella empero reconoce, la expresión resulta muy atinada.

[17] *Ibidem*, p. 100.

[18] R. G. Teitel, *op. cit.*, p. 70.

[19] *Ibidem*, p. 73.

justicia transicional toma distancia de la anterior perspectiva retributiva del enjuiciamiento criminal. Pese a que el discurso "normal" existente asumía como exigencia del Estado de derecho sancionar a los responsables de los regímenes autoritarios, las circunstancias particulares del cambio político obligaron a cuestionar la oportunidad de esas sanciones. Antes se sugirió con fundamento en una idea de Fraser que una concepción normativa de la justicia transicional habría de colocar en relieve los cambios políticos capaces de subvertir la idea prevaleciente de la justicia en una comunidad. Situando su meta principal en la restauración de la paz y la reconciliación en la segunda fase de la genealogía de Teitel, se rechazó que la justicia penal fuera el mejor instrumento para realizar el Estado de derecho. Se puso en entredicho su idoneidad para responder a la diversidad de problemas derivados del cambio político en este nuevo contexto. El reconocimiento de las víctimas como tales mediante la constatación de las violaciones sistemáticas a los derechos humanos, antes que el castigo de los responsables, fue el motivo principal de los instrumentos de la justicia transicional en esta etapa. Ocurre, en palabras de Teitel,[20] una "yuxtaposición" entre justicia y verdad de lo ocurrido durante los regímenes militares. En la peor de las lecturas, habría acontecido un canje de justicia por paz en esta fase. Aunque la autora es consciente de los límites de una idea semejante de justicia, defiende su lugar en la genealogía sustentada en el argumento de la expansión del núcleo de la justicia transicional en dirección a su futura normalización.[21] La definición de Kofi Annan, como secretario general de las Naciones Unidas, comúnmente aceptada, confirma la intuición de Teitel porque demuestra que la retribución no debe ser vista como el fin último ni único de la justicia en sociedades en transición.

La fase tercera de la justicia transicional se vincula con la normalización de su discurso en términos de derecho humanitario, y aparece asociada con la idea de un cambio político permanente que ocurre simultáneamente y en procesos paralelos en los planos global, local y regional. En opinión de Teitel, la noción de justicia transicional se ha fusionado aquí con la de derechos humanos, en cuyo nombre tiende a legitimarse el uso de cualquier tipo de medidas y procedimientos. Sostiene que, en esta etapa, el lenguaje de la justicia se politiza y tiende a incrementarse la discrecionalidad en la aplicación del derecho.[22] El riesgo de lo anterior es que se desdibuje la frontera entre las medidas propias de un Estado de derecho y las de una situación de excepción. En el contexto global presente, se

[20] *Ibidem*, p. 78.
[21] *Ibidem,* p. 81.
[22] *Ibidem*, p. 92.

evidencia lo tenue que puede ser la línea entre guerra, terrorismo, protesta social y crisis política.

Si se simplifica la genealogía de Teitel, tal vez podría atribuirse a la justicia transicional de la primera etapa el calificativo de "retributiva" y a la segunda el de "restaurativa", lo que permitiría apreciar mejor lo afirmado por Nancy Fraser acerca de que algunos cambios ponen en aprietos el consenso existente en torno de la idea de justicia. Estos cambios no se manifiestan de un día para otro ni de manera discreta. Mientras se completan, se está en una situación de crisis de "anormalidad" en cuanto al concepto en disputa, el cual durante el proceso suele ser altamente vulnerable a su politización. Sobre eso, como Teitel reconoce, no existe garantía de que el cambio ocurra hacia mejor; es decir, no hay razones para presumir un progreso de la idea ni una ampliación en sus alcances. El estado actual de confusión en la discusión sobre la justicia transicional, fase tercera de la genealogía de Teitel, prueba lo antes aseverado. Esa confusión habría tenido lugar desde que en la segunda etapa la noción tomó distancia de las soluciones legales convencionales y desafió la idea de que hubiese algún límite respecto de lo que es el estado de derecho transicional.[23]

Por esa razón, a pesar de que Teitel califica la fase actual de la justicia transicional como en un "estado de equilibrio", como una etapa de "expansión y *normalización*" colocada hoy en el centro y no en la periferia de los debates, la misma descripción de esta fase dificulta entender a qué se refiere exactamente con "normalización" del discurso predominante de la justicia transicional. No hay duda de que los alcances de la justicia transicional se han expandido hasta convertirse —según Pablo de Greiff— en una "herramienta universal" para resolver una cantidad infinita de problemas. A pesar de ello, no es claro que a la expansión del concepto haya correspondido la normalización de su uso. De hecho, de acuerdo con la exposición de Teitel, lo contrario parece más correcto: la justicia transicional atraviesa ahora un momento de "anormalidad" en el sentido de Nancy Fraser.

Porque, con independencia de si es o no verdad que atravesamos una época de cambio político *permanente,* la normalización del cambio no entraña *per se* la normalización de la noción de justicia surgida para dar cuenta del mismo. Cada situación dentro del proceso de cambio podría requerir la atención de una dimensión diferente de la justicia. De ahí que Teitel concluya que el cúmulo de acontecimientos contemporáneos que ha motivado el esfuerzo de normalizar la idea de justicia transicional ha traído en realidad consecuencias ambivalentes.[24]

---

[23] *Ibidem*, p. 89.
[24] *Ibidem*, p. 90.

En ese sentido, Pablo de Greiff sostiene que la "normalización" de la justicia transicional no debe leerse como la uniformización de sus programas ni como el consenso sobre sus bondades, sino simplemente que ahora está siempre presente como una demanda explícita en las situaciones de transición.[25]

El problema con la tercera fase de la genealogía de Teitel está en la normalización de la ambivalencia, que es llevada al plano conceptual: la justicia transicional se describe como una teoría relacionada con el cambio político, con una alta politización del derecho y con concesiones respecto de los estándares del Estado de derecho.[26]

Al igual que Teitel, Nancy Fraser considera que los periodos de "anormalidad" de la idea de justicia suelen acarrear su politización. Esta anormalidad se manifiesta al llevar a la esfera pública temas que corresponden en circunstancias normales a la jurisdicción. Lo que no parece que Fraser admita es que esa politización acarree comprometer los estándares del Estado de derecho, ya que es el consenso más o menos común alrededor de tales estándares lo que da cuerpo a la concepción de una justicia "normal". Insisto en que, eventualmente, ciertos periodos de cambio político hayan obligado a disminuir las expectativas en cuanto a que lo que la justicia transicional podía *de facto* conseguir no tendría por qué afectar su definición. Puede tenerse un concepto complejo de justicia transicional, que involucre variados fines y herramientas, sin pretender que todas las situaciones a las que se aplique deban encajar perfectamente en él. A modo de ejemplo, suponiendo que en las dos primeras fases de la genealogía de Teitel se agotaran los fines de la justicia transicional, aún podría decirse que cada una de estas fases efectuó de manera incompleta esos fines, aunque en forma diversa: la primera, puesto que se redujo a la retribución y la segunda, debido a que se limitó al reconocimiento de las víctimas y al develamiento de lo sucedido. No existe razón por la que deban tenerse dos nociones distintas de justicia transicional. Una buena concepción normativa debería dar cuenta de ambas; de hecho, la definición de las Naciones Unidas expresada por Kofi Annan lo consigue. La pregunta principal es si cabe incorporar nuevos problemas —así como cuáles y cuántos— en el concepto de justicia transicional sin perder su especificidad.

Concluyo este apartado haciendo mención de un factor que Pablo de Greiff detecta como clave en el proceso de normalización de la justicia transicional: la alineación de sus fines con los derechos humanos y su agenda. Ya se mencionó que las situaciones de transición que la genealogía de Ruti Teitel debía hacer relevantes tratándose de una concepción *de la justicia* ha-

[25] P. de Greiff, *op. cit.*, p. 20.
[26] R. G. Teitel, *op. cit.*, p. 90.

bían de relacionarse con crisis del consenso dominante en torno de ella: casos definidos como de "justicia *anormal*". La falta de consenso acerca de las reglas básicas de la convivencia social y los modos legítimos de administrar los conflictos sería, en esta lógica, el principal detonante del cambio político importante para la noción de justicia transicional. En tal virtud, podría interpretarse que lo visto por De Greiff como "normal" en el discurso de la justicia transicional a lo largo de su historia son déficits de acuerdo colectivo sobre una idea de justicia que cada vez se identifica más con los derechos humanos y con la mejor forma de garantizarlos en cada contexto. Esto lo llevará a pasar de una comprensión de la justicia penal retributiva común del Estado liberal de derecho, cruzando por una de corte restaurativo, en la dirección del Estado constitucional y democrático de derecho.

Hacia una concepción normativa de la justicia transicional

En un esfuerzo por elaborar una concepción normativa de la justicia transicional, Pablo de Greiff trae a consideración dos características del contexto del que surgió su "paradigma". El autor pretende evitar que la justicia transicional sea mirada como una "caja de herramientas" para todo tipo de problemas. La primera de estas características asocia a la justicia transicional con quiebres de la institucionalidad en sociedades con un grado relativamente alto de institucionalización. La segunda, la vincula con un determinado tipo de violaciones, las relacionadas con el ejercicio abusivo del poder.[27] Su perspectiva asume que el tipo de abuso que importa a la noción de justicia transicional debe ser sistemático, no sólo de elevada magnitud. "En Estados débiles, frágiles, y 'fracasados', ocurren abusos de variada índole. Pero la mayor parte de ellos son más el resultado de algo similar al caos social que de la adopción e implementación de políticas abusivas".[28] Por tanto, De Greiff sugiere distinguir entre contextos postautoritarios y contextos postconflicto. En su opinión, las medidas características de la justicia transicional han sido pensadas de manera "natural" para los primeros, y tal vez no deberían ser "estiradas" hacia los segundos.[29] Considera que la coherencia del campo de estudio de la justicia transicional se arriesga al intentar trasplantarla a contextos para los que no fue originalmente ideada.

Sin embargo, en este sentido, la posición de Pablo de Greiff difiere de la adoptada por las Naciones Unidas. La organización ha incluido expresamente las situaciones de postconflicto en los alcances de la justicia

[27] P. de Greiff, *op. cit.*, p. 18.
[28] *Idem*.
[29] *Ibidem*, p. 26.

transicional desde el informe del secretario general Kofi Annan al Consejo de Seguridad denominado *El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos*[30] o en los distintos documentos agrupados por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) con el título *Instrumentos del Estado de derecho para sociedades que han salido de un conflicto.*[31] Con independencia de cuál sea el origen del concepto de justicia transicional, todo parece indicar que también estos últimos contextos han sido normalizados en el debate alrededor de él.

Cabe reconocer que la inquietud de De Greiff es legítima, pues trata el asunto de la delimitación conceptual de la justicia transicional, que ha pretendido ser convertida en una "herramienta universal". No obstante, tal vez las dos características que llamaron su atención hayan sido indebidamente atribuidas en exclusiva a contextos postautoritarios, pudiendo ser reinterpretadas sin mayor problema para adecuarse a contextos diferentes. La primera característica relacionada con el alto grado de institucionalización de una sociedad es relevante para De Greiff en la medida en que vincula los abusos de poder con ejercicios sistemáticos, no con el caos y el desorden. Existe una muy buena intuición en el fondo de la propuesta. Pero, aun en contextos poco institucionalizados, como por ejemplo las guerras civiles, pueden descubrirse relaciones de poder asimétricas que permiten anticipar la dirección de los abusos, así como la probabilidad de que acontezcan en forma estructural y organizada. También la justicia transicional tendría que ocuparse de que éstos no se repitan y de ajustar cuentas con ellos. En cuanto a la segunda característica, De Greiff interpreta el particular tipo de violaciones al modelo de la justicia transicional como un ejercicio abusivo y sistemático de poder. Una noción robusta de la justicia transicional tendría que caracterizar mejor los rasgos de este abuso. Dicho abuso no es de cualquier tipo: se trata de violaciones concretas de derechos humanos. De Greiff es consciente de lo anterior y advierte: la justicia transicional "tal como la entendemos ahora encuentra su génesis en la lucha por los derechos humanos [...] y en últimas, que más allá de las contingencias históricas de desarrollo del campo, a nivel conceptual la justicia transicional y los derechos humanos están estrechamente relacionados".[32] Resume su concepción normativa del modo siguiente:

[30] ONU, *op. cit.*

[31] Entre los temas que estos documentos abarcan están: "Procesos de depuración: marco operacional" (2006); "Comisiones de la verdad" (2006); "Iniciativas de enjuiciamiento" (2006); "Programa de reparaciones" (2008); "Consultas nacionales sobre la justicia de transición" (2009).

[32] P. de Greiff, *op. cit.,* pp. 20 y 21.

> La justicia transicional se refiere a un conjunto de medidas que pueden ser implementadas para hacer frente al legado de abusos masivos de derechos humanos, donde "hacer frente al legado" de tales abusos significa, en primer lugar, demostrar la vigencia de las normas de derechos humanos que fueron sistemáticamente violadas. Una lista no exhaustiva de tales medidas incluye: el enjuiciamiento penal, la búsqueda de la verdad, las reparaciones y la reforma institucional. Lejos de ser componentes de una lista al azar (*random list*), estas medidas son partes de la justicia transicional en virtud de compartir dos objetivos o fines "mediatos", a saber, proporcionar reconocimiento a las víctimas y promover la confianza cívica; y un objetivo final, contribuir al fortalecimiento de la norma de derecho democrática (*democratic rule of law*).[33]

Si se entiende la existencia de un vínculo conceptual entre justicia transicional y derechos humanos, se está en posibilidad de sugerir una genealogía alternativa a la expuesta por Ruti Teitel, pero no necesariamente reñida con ella. La nueva genealogía del concepto es capaz de explicar bastante bien las circunstancias históricas que le dieron lugar, siendo, al mismo tiempo, capaz de trascenderlas y de señalar los déficits de las medidas empleadas en cada caso para dar cuenta de ellas. Puesta en paralelo con la genealogía de los derechos humanos, podría acordarse que una fase de la justicia transicional se asocia con la violación de derechos civiles (asesinatos selectivos y sistemáticos, torturas, falta de debido proceso, desapariciones, etcétera); otra con la violación de derechos políticos (falta de elecciones libres, equitativas y periódicas, ausencia o debilidad de las instancias de representación, exclusión de la ciudadanía, etcétera); y una más con la violación de derechos económicos y sociales (pobreza extrema, desigualdad, falta de desarrollo, etcétera).[34]

A pesar de que las etapas de la justicia transicional pueden traslaparse entre sí, ello no resta claridad al concepto. Las políticas y medidas que eventualmente se requieran para hacer frente a los abusos sistemáticos habrán de corresponder a los instrumentos de garantía que han sido pensados de manera natural para el Estado de derecho. El grado de perfeccionamiento de tales instrumentos afectará, irremediablemente, los alcances de la rendición de cuentas de parte de los perpetradores de abusos. Lo anterior pone de manifiesto lo indebido de pensar sólo en la consistencia teórica interna del concepto de justicia transicional. Éste debe, además, ser

[33] *Ibidem*, p. 28.

[34] Al igual que cuando se habla de las generaciones de derechos humanos no existe un acuerdo definitivo acerca de cuántos y cuáles derechos existen, no obstante prevalece un consenso más o menos amplio acerca de su significado mínimo y operativo.

capaz de brindar coherencia a las medidas prácticas distintivas de la justicia transicional —enjuiciamiento penal, reparación a víctimas, esclarecimiento de la verdad, reformas institucionales— y de trazar una explicación causal de las relaciones entre ellas y sus fines declarados.[35]

La nueva "ola democrática" y la justicia transicional

En fechas recientes, los medios de comunicación no dejan de hablar de una nueva "ola de democratización" que recorre el mundo. La pregunta que cabe plantear es si ésta puede ser analizada desde el enfoque de la justicia transicional sin riesgo de que la noción sea estirada y deformada hasta hacerse irreconocible. La pluralidad de demandas en los movimientos sociales del presente sugeriría optar por una respuesta negativa. A partir de la concepción normativa de De Greiff, apuntalada por las reflexiones anteriores acerca de los derechos humanos y la idea de justicia "anormal" de Nancy Fraser, se tratará de justificar en este trabajo, en cambio, la afirmativa.

Que la noción de justicia transicional sea igualmente aplicable a Siria, Egipto y Libia por un lado, y a Estados Unidos, Londres o Madrid, por el otro, es una pretensión que amerita ser bien fundamentada. Mauricio Meschoulam[36] desconfía de quienes homologan este tipo de procesos. Considera que existen algunas similitudes, como su origen común en el desempleo juvenil, la brutal desigualdad, el desencanto por las instituciones y el futuro incierto; pero sus diferencias son más significativas: mientras en el caso de la llamada "primavera árabe" protestar abiertamente contra el régimen político puede costar la vida, el costo es bastante menor para los ocupantes de Wall Street o para los indignados de Londres y Madrid. Los jóvenes árabes saben, además, que, de no movilizarse quienes son los responsables de abusos, se mantendrán en el poder durante un tiempo indeterminado. En cambio, en Europa y Norteamérica se tiene claro que los gobernantes conservan sus cargos por un periodo limitado y que se cuenta con canales institucionales diversos para expresar el descontento social; verbigracia, las elecciones.

Podría esperarse que la estabilización de los procesos desencadenados en Siria, Egipto y Libia en regímenes democráticos conduzca a instrumentar medidas desarrolladas y probadas en el campo de la justicia transicional. Respecto de estos procesos existe un reconocimiento más o menos amplio de que los atropellos cometidos son violaciones sistemáticas

[35] *Ibidem*, p. 23.

[36] Mauricio Meschoulam, "El océano entre Siria y Occupy Wall Street", *El Universal*, 20 de noviembre de 2011.

a los derechos humanos. Desde el enjuiciamiento criminal por asesinatos, tortura y desapariciones, hasta la reforma institucional para garantizar los derechos políticos y electorales, la justicia transicional podría ocurrir a algunos de sus mecanismos probados. Como se ha visto, esto dependerá del poder relativo y de los fines de los actores involucrados durante el proceso.

No existe un acuerdo semejante en torno de las denuncias de los indignados de Estados Unidos, Londres y Madrid. Aun cuando la doctrina mayoritaria de los derechos humanos incluye los derechos económicos y sociales dentro de su catálogo, no queda claro cómo su violación —que está en la base de estos movimientos: empleo, salud, seguridad social, educación, etcétera— pueda atribuirse directamente a los gobiernos, incluso cuando sea sistemática o estructural. De ahí la indeterminación y confusión en los objetivos de los manifestantes.

Es en este punto que conviene recordar la idea de "justicia *anormal*" de Nancy Fraser. Las situaciones en las que ésta se aparece se caracterizan porque las *reglas reconocidas* de integración social, cooperación y solución de conflictos se revelan incapaces de conseguir sus resultados normales. En un Estado de derecho más o menos estable, ello se traduce en frecuentes críticas al contenido de las leyes ordinarias y disputas acerca del modo correcto de interpretación de los tribunales establecidos. En ambos casos, acontece una politización del derecho.

Aunque eventualmente un proceso gradual de reformas podría conducir a una salida de la anormalidad, la crisis normativa puede ocurrir en un plano mayor o más profundo. Tal sería la situación cuando no existan instancias normativas o institucionales para resolver las críticas y disputas en el centro del debate público. Es decir, cuando la "regla ausente"[37] es la propia Constitución como norma última de reconocimiento, como acuerdo elemental. Así, por mencionar un ejemplo, la reforma a la Carta Magna mexicana de junio de 2011 en materia de derechos humanos se muestra como la respuesta a una larvada crisis de legitimidad del Estado. Es de esperarse que los procesos jurisdiccionales a que la reforma dé lugar en un futuro próximo, que abren de manera formal una nueva época para el Poder Judicial de la Federación, confirmen la transición de la idea de justicia compartida.

La tesis que se defiende es que son precisamente ese tipo de circunstancias las que autorizan a identificar ciertos cambios en una sociedad como objetos de la justicia transicional. De otra forma, como indica Ruti G. Teitel, la idea de transición se generaliza hasta el punto de señalar que la transición es permanente y que sucede simultáneamente en todas partes.

[37] Francisco Valdés Ugalde, *La regla ausente. Democracia y conflicto constitucional en México*, Barcelona, Gedisa, 2010.

Adquiere, entonces, resonancias metafísicas —como en la tesis de Heráclito de Éfeso— carentes de todo sentido práctico.

Dicho así, los cambios característicos de la justicia transicional son "revolucionarios", no meras reformas. Esto obliga a reflexionar en cuanto a la noción de transición útil a nuestro propósito. No todo cambio social debe interpretarse como una transición política en sentido estricto. Para una concepción normativa de la justicia transicional, un cambio trascendente sería sólo el que sea capaz de revolucionar la autocomprensión que posee de sí una comunidad política. Porque no tiene mucho sentido hablar de transición como mero reformismo sin rumbo final claro, explícito.

Lo anterior posibilita tender un puente hacia el neoconstitucionalismo. Una constitución instaura una nueva y radical idea de justicia. Incluso tratándose de reformas parciales y no de un cambio íntegro del texto constitucional, existe una diferencia cualitativa y no sólo de grado respecto de la reforma de las leyes ordinarias. Mientras que estas últimas reflejan la continuidad de la concepción de justicia compartida socialmente, en teoría, los cambios constitucionales han de reflejar transformaciones profundas a dicha concepción. Que se exija mayorías calificadas para alterar el clausulado de una constitución abona en favor de nuestro argumento.

Por razones semejantes, Luigi Ferrajoli ha advertido que el atributo de *rigidez* es esencial a la teoría del constitucionalismo. Tal atributo, que opera también como una garantía, ha de entenderse como "el reconocimiento de que las constituciones son normas supraordenadas a la legislación ordinaria, a través de la previsión, por un lado, de procedimientos especiales para su reforma y, por otro, de la institución del control constitucional de las leyes por parte de los tribunales constitucionales".[38] En esta medida, es de esperarse que el debate público, aunque en el plano constitucional, sea el escenario para resolver las crisis de la idea de justicia en las situaciones que Nancy Fraser reconoce como etapas de "justicia *anormal*", mismas que son caracterizadas por su politización y disputabilidad. Este debate puede darse alrededor de una nueva constitución, de su reforma, o incluso, en las instancias de interpretación jurisdiccional de un tribunal constitucional.

Por tanto, a nuestro entender, en un sentido normativo, la justicia transicional es la justicia que se busca *deliberadamente* en la dirección de una nueva y mejor sociedad, distinta *conscientemente* de un pasado del que se toma distancia por sus compromisos con violaciones sistemáticas o estructurales de derechos humanos. Esas violaciones habrían sido autorizadas, o al menos permitidas, por un diseño institucional particular que es el que se pretende revisar, reinventar o reinterpretar. Empero, es importante mencionar que, sin una reflexión pública que haga explícito el rechazo de

[38] Luigi Ferrajoli, *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2008.

dicho pasado y la razón de éste, faltará lo más propio de la justicia transicional como una noción operativa y guía, con independencia de cualquier otro cambio social o institucional que se lleve a cabo. La varianza en los instrumentos aplicables de la justicia transicional: punición, reparación, etcétera, dependerá, en cada caso, de relaciones de poder u otro tipo de factores múltiples. Mas ni el tipo de los instrumentos empleados ni su éxito relativo, tendría por qué afectar su núcleo conceptual. La naturaleza de aquéllos como garantías estaría en función de qué derechos hayan sido —o estén siendo— violados.

La desconfianza hacia las instituciones de la democracia representativa o liberal que ha manifestado la mayoría de los movimientos de indignados en Estados Unidos, Londres o Madrid, y las subsiguientes expresiones de inconformidad en Siria o Egipto tras la caída de los responsables aparentes de las crisis, pone de frente la necesidad de un cambio de paradigma de Estado de derecho al momento de procesar las demandas ciudadanas.

En el lenguaje de Roberto Mangabeira Unger,[39] "experimentalismo democrático" es lo que se requiere para imaginar rumbos originales para un constitucionalismo capaz de responder a demandas de justicia como las actuales en diversas regiones del planeta; en particular, en aquellas sociedades que transitan de contextos autoritarios o de conflicto, a las que normalmente se ha referido la noción de justicia transicional, y donde de manera especial se requiere el auxilio de la comunidad internacional. No obstante, aun en sociedades que presumen su linaje democrático, el constitucionalismo continúa siendo un paradigma en gestación que amerita ser ampliado, según Ferrajoli, en una triple dirección: "ante todo, hacia la garantía de todos los derechos, no sólo de los derechos de libertad sino también de los derechos sociales; en segundo lugar, frente a todos los poderes, no sólo frente a los poderes públicos, sino también frente a los poderes privados; en tercer lugar, a todos los niveles, no sólo en el derecho estatal sino también en el derecho internacional".[40] Más allá de si éstas son las mejores propuestas para el desarrollo del constitucionalismo democrático, parece que ayudan a visualizar algunas de las dimensiones donde las imágenes convencionales de la justicia realizadas por el Estado de derecho se quiebran o distorsionan: en el cumplimiento de los derechos sociales, frente al mercado y en relación con el ámbito global. Espacios discursivos, todos ellos, donde la justicia está en disputa sin firmes referentes normativos y, por ende, altamente politizados, pero en los que, sin duda, existe amplio consenso de violaciones sistemáticas y no ocasionales de derechos humanos. Situaciones de "justicia

[39] Roberto Mangabeira Unger, *La democracia realizada. La alternativa progresista,* Buenos Aires, Manantial, 1999.

[40] L. Ferrajoli, *op. cit.,* p. 38.

anormal" —en los términos de Nancy Fraser— autorizarían a ampliar el discurso y los instrumentos de la justicia *transicional* hacia nuevos escenarios, pero sólo a condición de que aquéllas sean el objeto explícito de la reflexión público-política.

VIOLENCIA Y LEGALIDAD. REFLEXIONES DESDE UN ESTADO DE NATURALEZA

Enrique Serrano Gómez*

RESUMEN El objetivo de estas reflexiones es hacer patente que la violencia en México no puede describirse, simplemente, como el efecto de la acción del llamado *crimen organizado*, entendido como una instancia externa al sistema político. Por el contrario, se plantea la tesis de que dicha violencia es una consecuencia de la ausencia de un orden civil, el cual tiene como fundamento una cultura de la legalidad. Tal carencia ofrece una explicación más precisa tanto de la fuerza que ha adquirido el crimen organizado, como la debilidad del Estado que trata de combatirlo.

Abstract: The purpose of these reflections is to make clear that the violence in Mexico cannot be described, simply, as the effect of the action named organized crime, understood like an external instance of the political system. Instead, the thesis presents that such violence is a consequence of a lack of civil order, which has as basis a legality culture. Such lack offers a more precise explanation of both the force the organized crime has acquired, and the weakness of the State that tries to fight against it.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Palabras clave:
Orden civil, cultura política.

Keywords:
Civil order political culture.

Hace bastante tiempo, al impartir un curso de filosofía política en la UNAM, se me ocurrió plantear que no me parecía necesario explicar con detalle la noción de "estado de naturaleza" de Hobbes, pues estábamos viviendo en él. Un estudiante de inmediato me replicó indignado que eso le parecía un absurdo, porque en nuestra sociedad existía un elevado grado de cultura, lo cual era posible comprobar en diferentes ámbitos sociales. En favor del alumno, es menester destacar que, en ese momento, estábamos muy lejos de experimentar las terribles consecuencias de lo que en la actualidad se ha llamado la guerra contra el narcotráfico. De hecho, como sabemos ahora, durante esos años en México existía un notable descenso en el índice de asesinatos, lo cual parecía aproximarnos, por lo menos en este aspecto, a naciones con mayor desarrollo.

Mi respuesta consistió en hacer notar que la argumentación de Hobbes no tiene un carácter histórico; recordemos que él recurre a un método de análisis y síntesis (resolutivo-compositivo) que busca, precisamente, trascender la dimensión temporal. Por tanto, al referirnos a esa situación, no estamos remitiéndonos a una etapa primitiva de la sociedad ni mucho menos a un mítico origen. El *estado de naturaleza* es un riesgo permanente que se actualiza cuando, por factores variables, se rompe lo que en el pensamiento clásico se denominó el *iuris consensus*, esto es, el reconocimiento generalizado de la normatividad que permite regular las relaciones sociales. Normatividad que representa, a su vez, el fundamento del orden civil de la sociedad.

La noción de *estado de naturaleza* se presenta como una conjetura, la cual, en el plano teórico, se sustenta en una cierta descripción de la *naturaleza humana*. Sin embargo, su apoyo más sólido proviene de la propia experiencia. Me refiero a la diversidad de ocasiones históricas en las que distintas sociedades, incluidas aquellas en las que existe un amplio desarrollo cultural, de repente se ven sumidas en el caos generado por las confrontaciones violentas. Pensemos, por ejemplo, en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Además, el propio Hobbes hace una importante precisión al destacar que la característica básica del *estado de naturaleza* no es la guerra en sí misma, sino la ausencia de orden civil y, con él, de los me-

canismos que permiten procesar políticamente los conflictos. De ahí que cualquier confrontación que rebase un determinado grado de intensidad tienda a convertirse en una lucha violenta.

Cuando en ese momento sostenía que en México se vivía en un estado de naturaleza, me refería a esa ausencia de orden civil. Ello se manifiesta en diversos fenómenos que no llegan al extremo de la guerra en sentido estricto. Por ejemplo, el hecho de que la Ciudad de México sufra cientos de manifestaciones al año denota que el orden institucional del sistema político no está funcionado de manera adecuada. Por supuesto, existen síntomas más agudos que hablan de esta ausencia como son la exclusión y la discriminación hacia diversos grupos sociales, así como la falta de recursos para enfrentar las diferentes formas de dominación. La mención de casos en los que de manera cotidiana se hace patente esa falta de civilidad podría constituir un enorme listado.

Por otro parte, yo agregaba que, para tornar útil el concepto de *estado de naturaleza* en el análisis empírico, era indispensable abandonar la simple dicotomía naturalidad-civilidad, para construir escalas a partir de distintas variables. Pensemos en lo que ha ocurrido recientemente con la noción de "Estado fallido". Se trata de una noción con un origen muy sospechoso, pues nos remite a la retórica de Donald Rumsfeld y el presidente Bush, respecto a que, en la actualidad, la seguridad de su nación se encuentra más amenazada por Estados fracasados o en vías de serlo, que por Estados con pretensiones de expansión. Sin embargo, después de una amplia polémica, hoy en día se utiliza la expresión "Estado fallido", muy próximo al de "estado de naturaleza", mediante una multiplicidad de escalas que nos permite medir la gobernabilidad que existe en diferentes naciones en términos comparativos. De esta manera, podríamos comprobar que, si bien México se encuentra lejos de Ruanda o de Somalia, la distancia que lo separa, por el otro lado, de Finlandia o de Suiza es aún mayor.

Mi respuesta no convenció en ese momento al estudiante y éste dejó de asistir al curso. Años después, volví a encontrarlo, convertido en un destacado profesor de teoría política. Me aclaró que había dejado de participar en el curso no por nuestras diferencias teóricas, sino porque había sido atropellado por una "pesera", que no respetó las reglas de tráfico. Además, fue despojado de sus pertenencias en la ambulancia y, por si fuera poco, tuvo que enfrentar una serie de dificultades relacionada con un fenómeno de corrupción en el hospital público, donde fue atendido en primera instancia. De acuerdo con su relato, en el momento de su recuperación, recordó lo que había sucedido en la clase y pensó: "Sí vivimos en un 'estado de naturaleza'".

Me parece que en la actualidad son pocos los que pueden poner en duda, de manera fundamentada, que estamos inmersos en una situación

como la que describe Hobbes. De ahí que, como en el contexto histórico que vivió ese autor, la pregunta que para nosotros debe encontrar una respuesta urgente es: ¿Cómo es posible constituir un orden civil? Por este motivo, deseo compartir algunas reflexiones sobre este tema, sin pretender acceder a una receta para enfrentar este complejo problema.

I

La variable fundamental en el proceso de formación de un orden civil es la constitución de un sistema legal que cumpla de manera eficaz su función de estabilizar las expectativas de los actores. Por lo general, se afirma que el derecho cumple esa función básica gracias a la amenaza de coacción que lo distingue de otros ordenamientos normativos. Aunque no cuestiono que la amenaza de coacción es un factor importante para dar razón de la eficacia de las normas jurídicas, no considero que sea una explicación suficiente. Por ejemplo, en el caso de México, donde la tasa de impunidad es superior a 90%, sin duda dicha amenaza se encuentra muy lejos de tener un efecto disuasivo generalizado. Esto ha propiciado también, entre otras cosas, que se extienda la creencia respecto de que la salida del "estado de naturaleza" se encuentra en el sendero de la "mano dura". En efecto, un porcentaje significativo de mexicanos piensa que la introducción de la pena de muerte y, en general, el incremento en el rigor de las penas tendrá el efecto de generar la seguridad que se requiere. De la misma manera, podemos mencionar la ingenuidad, por no decir otra cosa, de un presidente que cree posible lograr un control del tráfico y consumo de las drogas mediante la acción del ejército.

La gran aceptación que ofrece la alternativa de la mano dura se debe, en gran parte, a la sencillez de la supuesta solución que ofrece. Sin embargo, la experiencia del derecho penal ha demostrado que no es el rigor de las penas, sino la reducción de la tasa de impunidad lo que da una mayor efectividad al ordenamiento jurídico. Pero, para alcanzar esta meta, se presupone la existencia de una administración de justicia que actúe de manera adecuada. En contra de la ingenuidad de aquellos que ven en las políticas de mano dura una buena alternativa, es preciso recordar una tesis del propio Hobbes: la violencia por sí misma no genera orden; por el contrario, el incremento de su intensidad sólo conduce a una espiral que desemboca en el nivel más agudo del estado de naturaleza. La violencia sólo puede llegar a tener un cierto efecto funcional en la formación y preservación de la civilidad, cuando ya existe un orden, con un notable grado de estabilidad.

A pesar de que Hobbes define la ley como el mandato del soberano, él sabe que la eficacia de la normatividad jurídica no depende sólo de la

amenaza de coacción. Para él, la funcionalidad del derecho depende, ante todo, del fenómeno de la autoridad. Ejercer la autoridad es una forma de poder, pero un poder que, a diferencia del simple uso de la amenaza de coacción, entre el emisor de la orden y el receptor al que se le exige obediencia, existe una regla que ambos, de manera consciente o inconsciente, asumen como válida. Peter Winch define la autoridad de la siguiente manera: "Una relación de autoridad, por oposición a un poder inmediato, es una relación indirecta entre A y B, que involucra como un intermediario la forma establecida de ejecución de la actividad en la que se ocupan A y B".[1]

Ligar de manera indisoluble el ejercicio del poder político al fenómeno de la autoridad es el sentido que subyace a la teoría del contrato social. Como hemos dicho, la argumentación de Hobbes no es histórica, por lo que el contrato social no remite a un acto que pueda situarse en un momento particular. Se trata de una peculiar manera de referirse a un complejo proceso de formación de lo que, en términos clásicos, se llamó "virtud cívica" (capital social). Uno de los principales efectos de esta virtud cívica es que un número socialmente relevante de individuos asumen el respeto a la legalidad como un deber. Ello, a su vez, sólo es posible cuando los ciudadanos experimentan la legalidad no como una imposición, sino como una instancia que garantiza sus derechos. Según Kelsen, el contenido de la norma fundamental, esto es, la norma que corona todo sistema jurídico puede expresarse de la siguiente manera: debes obedecer a la constitución y a todas las normas establecidas mediante los procedimientos definidos por ella. Tenemos que agregar que ese deber de obediencia sólo surge y se mantiene cuando la constitución otorga de manera efectiva los derechos fundamentales, que protegen la integridad física y moral de las personas.

El objetivo de recurrir a la figura de un contrato ficticio es subrayar que sólo puede expandirse el respeto al derecho cuando éste asume el compromiso de cumplir con su sentido normativo, es decir, el sentido de servir a la justicia. Precisamente, mediante la metáfora del contrato social se expresa el añejo principio de justicia universal: *volenti non fit iniura* (aquello que se acepta de manera voluntaria no puede ser injusto o, como traduce Kant, nadie puede ser injusto consigo mismo). Aunque es evidente que la inmensa mayoría de los ciudadanos no puede participar directamente en el proceso legislativo, puede aceptarse la idea de que la normatividad jurídica se fundamenta en un consenso general, cuando las leyes garantizan de manera efectiva la seguridad y la libertad de todos los participantes.

Aunque Hobbes aboga por la constitución de un Estado absolutista, está muy lejos de defender un poder político tiránico. Su tesis es que una

---

[1] Peter Winch,"La autoridad", en Anthony Quinton, *Filosofía política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 157.

soberanía centralizada representa el mejor medio para proteger el ámbito privado, donde cada individuo puede actuar libremente. La justificación de esta tesis se encuentra en lo que recientemente se ha denominado “el modelo del bandido estacionario”, el cual tiene su origen en la famosa anécdota que narra san Agustín en *La ciudad de Dios*. En ella se cuenta que un día Alejandro Magno tomó preso a un pirata, a quien reprocha haber inquietado y turbado las rutas marítimas con sus fechorías. El pirata, con arrogante libertad, responde: “¿Qué te parece a ti cómo tienes conmovido y turbado a todo el mundo? Mas porque yo ejecuto mis piraterías con un pequeño bajel me llaman ladrón, y a ti, porque las haces con formidables ejércitos, te llaman rey”. De inmediato el pensador católico agrega la siguiente reflexión: ¿cuál es la diferencia entre un reino y una banda de ladrones?

El modelo del que hablo parte de responder que en su origen no hay una diferencia. El grupo políticamente dominante se encuentra conformado por aquellos bandidos que logran controlar con éxito un territorio determinado. Sin embargo, se destaca que hay distintos tipos de bandidos. Mientras al ladrón nómada o al que encontramos de forma ocasional sólo interesa obtener el máximo beneficio porque no establece una relación duradera con su víctima, en el caso de un bandido que se establece en un territorio la situación cambia. Al bandido estacionario interesa no sólo que sus víctimas sobrevivan, sino que además se encuentren motivadas para seguir produciendo; de esta manera, puede asegurar la obtención de un beneficio a largo plazo. Además, mediante un simple cálculo racional puede percibir que si reduce la cuota que exige a los que están sometidos a su control, ellos pueden producir más y de esta manera incrementar su beneficio mediante el cobro del servicio de “protección” que presta. A un ladrón le conviene más actuar en una sociedad próspera.

> Si el bandido estacionario recorta su tasa impositiva del 51 por ciento al 50 por ciento, aumentando así la producción de su territorio de 96 a 100 unidades, lo que haría esencialmente sería maximizar su recaudación de impuestos. Recibiría la mitad del incremento en la producción, lo que compensaría la reducción inicial en su participación de la producción total. Es decir, el bandido estacionario, debido a su monopolio sobre el crimen y los impuestos, tiene un interés inclusivo en su territorio que le hace limitar el pillaje, ya que tiene una participación sustancial en las pérdidas sociales resultantes de tales depredaciones.[2]

Por eso, Hobbes sostiene que el interés del monarca tiende a coincidir con los intereses de sus súbditos. Sin embargo, como advirtieron los

[2] Mancur Olson, *Poder y prosperidad,* Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 10.

liberales, la imagen de un monarca que, mediante un cálculo racional, establece un límite a su capacidad depredadora es poco realista. Sin duda, el establecimiento de sistemas dinásticos o de procedimientos de reelección pueden ser factores para favorecer ese cálculo; pero generalmente no son suficientes. Los emperadores en la antigua Roma, los Hasburgo en España, los Borbones en Francia y la clase política en gran parte de los países latinoamericanos, son algunos de los muchos ejemplos de gobernantes que no realizan ese cálculo. Normalmente, el establecimiento de los límites al poder político, para hacerlo funcional al desarrollo económico, es resultado de la resistencia de la población. El ejemplo más claro —y mi favorito— se encuentra en la historia de Inglaterra, donde la famosa *rule of law* proviene de la oposición de la nobleza a las pretensiones absolutistas del rey Juan.

Con lo dicho, me parece que hemos localizado dos condiciones para poder superar el estado de naturaleza: *1*) La constitución de un poder judicial que sustente la exigencia de respetar la legalidad, en la garantía eficaz de los derechos fundamentales. *2*) Impedir que el monopolio de la violencia legítima, característica del Estado moderno, conduzca al monopolio estatal de lo político. Para que las leyes respondan a los intereses de los diversos grupos sociales, éstos deben adquirir la capacidad de organizarse con el objetivo de actuar políticamente. Es decir, con esta última condición me refiero al desarrollo de una sociedad civil capaz de hacer realidad la exigencia de que el proceso legislativo sea una tarea colectiva, esto es, no reservada a los políticos profesionales.

En el caso de México, existe una diversidad de factores que impiden la realización de estas condiciones que acabamos de mencionar. Entre ellos, me parece que uno de los más importantes tiene que ver con la cultura política hegemónica. En esta dirección quiero ahora encaminar mis reflexiones.

II

Es evidente que la cultura constituye una variable fundamental para explicar la dinámica política de una sociedad. Sin embargo, cuando estamos situados en un nivel pragmático, esto es, cuando nuestra pregunta se dirige a las condiciones que se requieren crear para superar una determinada situación, gran parte de los científicos de la política advierte que adentrarse en una reflexión sobre la cultura puede resultar muy peligroso. En efecto, como las transformaciones en la dimensión cultural de la sociedad presuponen procesos muy complejos de larga duración, los cuales trascienden las intencionalidades de la acción política, es muy probable que pensar en términos de un cambio cultural nos condene a un pesimismo que nos impida actuar.

Desde una perspectiva pragmática, lo más sensato es enfocarse, en primer lugar, al análisis de las estructuras y procedimientos institucionales que permitan generar una cierta modificación de las prácticas cotidianas. Aunque coincido con esta tesis, me parece importante tener en cuenta que, en determinados contextos, el peso de la tradición cultural es tal que impide alcanzar los efectos positivos de la ingeniería institucional. Por ejemplo, en el caso de México, podemos enumerar diversas instituciones que se han creado para establecer un coto a las formas de dominación tradicionales; sin embargo, después de funcionar durante cierto tiempo de acuerdo con la finalidad que llevó a su establecimiento, terminan por ser absorbidas en la añeja dinámica autoritaria.

Recordemos que el Estado mexicano fue creado como un sistema estamental, esto es, como un orden jerárquico de corporaciones, las cuales poseían derechos diferenciados, los que, además, eran considerados como concesiones del soberano. Así, mientras los Estados modernos se sustentan en un principio de igualdad que se traduce en normas con validez general, en México se da una continuidad con el derecho medieval conformado por un haz caótico de normas particulares (*ius singulare*), a las cuales se denomina "privilegios". A pesar de que, a partir del siglo XIX, se incorpora un ordenamiento jurídico moderno, la estructura de privilegios se mantiene y es en ella donde realmente circula el poder.

Ello dio lugar a lo que Karl Löwenstein llamó una "constitución nominal", esto es, una constitución que, si bien posee una validez jurídica, no corresponde a la dinámica real del proceso político. En este caso, la constitución sirve como una fachada que otorga una apariencia de modernidad al Estado, pero, en cuanto analizamos la manera en que se establecen las relaciones cotidianamente, nos percatamos que no corresponde a lo establecido por la normatividad jurídica. De esta manera, la legalidad, principio supremo de la convivencia civilizada, se ve rebajada a mero legalismo, lo cual representa una manifestación de las formas de dominación tradicionales que persisten detrás de una apariencia moderna. El fenómeno más llamativo de esta disonancia entre el derecho y las estructuras fácticas de poder es la corrupción; sobre todo, cuando consideramos que por su extensión, no puede reducirse a un asunto individual, sino que nos remite a un atributo central del sistema social.

Esto nos sitúa ante un problema extremadamente complejo, pues, como hemos señalado, es muy difícil que la ingeniería institucional pueda tener un efecto positivo amplio en la transformación de la sociedad, si se carece de un cierto grado de cultura moderna de la legalidad. Pero, por otro lado, es muy complicado generar esa cultura, si la experiencia cotidiana la contradice de manera continua. A una ciudadanía que percibe que el éxito se encuentra relacionado con la capacidad de situarse por encima o al

margen de la ley, es muy difícil exigirle que cumpla con lo establecido en ella. Por el contrario, en contextos como el nuestro, apelar a la legalidad es una especie de insulto, pues las normas son consideradas como instancias externas, que sólo deben aplicarse en situaciones donde el conflicto político se agudiza hasta alcanzar el grado de la dicotomía amigo-enemigo. De hecho, en numerosas ocasiones hemos visto que no sólo en nuestro Estado, sino en las instituciones sociales en general, se modifica el contenido de la ley pensando en situaciones o personas particulares, aun cuando con ello se viole lo que en Norteamérica se llama la justicia natural, es decir, los requisitos indispensables de un procedimiento equitativo.

El grado de dificultad que encierra el problema que ahora describo puede apreciarse cuando recordamos que tanto para Hobbes como para los liberales clásicos, la solución a él sólo puede alcanzarse como un efecto contingente de un largo proceso histórico, en el que los individuos se ven sometidos a los males inherentes al estado de naturaleza. El discurso revolucionario, que en nuestro país de manera increíble sigue teniendo aceptación, se torna verosímil porque se hace a un lado la necesidad de esa transformación cultural. La violencia revolucionaria puede servir para liberarse de una forma de dominación particular, pero nunca para constituir un orden civil libre. Por eso, generalmente las revoluciones suprimen una forma de dominación particular, para conducir a otra, a veces, más agobiante y terrible que la anterior. Nuestra izquierda, que en gran parte ha renunciado a pensar para repetir simplemente dogmas decimonónicos, todavía no ha aprendido esta lección básica de la historia moderna.

Como puede apreciarse, estoy a punto de caer en el riesgo del que hablaba al comienzo de este apartado, a saber, verme sumergido en un pesimismo que impide reflexionar racionalmente sobre los medios para superar el estado de naturaleza en el que nos encontramos. Para evitarlo, voy a concentrarme en un punto que está no sólo a mi alcance, sino también al de todos los miembros del gremio al que pertenezco; me refiero a la lucha contra los prejuicios que existen en torno del principio de la legalidad que encontramos en nuestro medio. Prejuicios que han logrado enraizarse profundamente gracias a que en nuestra sociedad el derecho no ha logrado desplazar la antigua dominación patrimonialista, con su sistema de privilegios. En la actualidad dichos prejuicios veteranos se expresan a través de la retórica de un marxismo trasnochado o de una interpretación de Foucault *light*.

Por parte de los primeros, aunque parezca inaudito, se sigue afirmando que el derecho es un *formalismo burgués*. Ante esto, cabe recordar, en primer lugar, la siguiente afirmación de Luigi Ferrajoli:

> Debemos reconocer que la contribución teórica del marxismo al derecho ha sido poco más que nula. No sólo eso. Esta carencia teórica ha terminado por avalar —a la sombra de fórmulas vacías como la idea del derecho como superestructura, la dictadura del proletariado y la predicción de la extinción del Estado— la devaluación o peor, el desprecio por el derecho que han representado, creo, una de las razones principales del fracaso histórico de aquella esperanza que fue el comunismo. Aquella devaluación y aquel desprecio han atacado de hecho el legado más precioso de la tradición liberal: el principio de la legalidad, es decir, la idea del derecho como conjunto de reglas, de límites y controles sobre el poder político, sustituida por la confianza en un poder tenido por bueno por ser revolucionario. Ha sido una enésima y lamentable trágica versión de la idea del gobierno de los seres humanos en lugar del gobierno de las leyes.[3]

Al ser un artificio humano, el derecho es una expresión del orden concreto que existe en su contexto social. Sin duda, el derecho de las sociedades modernas expresó los valores y los intereses de la clase burguesa, pero las mencionadas críticas simplonas pasan por alto que esa clase ligó sus normas a una pretensión de validez universal, lo cual presupone una crítica radical a las jerarquías y privilegios tradicionales. Ello ha permitido que la resistencia política de otras clases y grupos sociales modificaran el contenido de la normatividad jurídica, para dar paso a un proceso de inclusión, el cual, por supuesto, está lejos de haberse terminado. Decir que el sistema jurídico de los Estados constitucionales actuales es un formalismo burgués, es pasar por alto el efecto de una larga historia de luchas sociales.

Además, en el caso de nuestro país, implica un mal diagnóstico de la situación imperante, pues aquí estamos muy lejos de haber logrado aquello que el propio Marx elogiaba de las sociedades capitalistas, a saber, la sustitución del privilegio por el derecho. De esta manera, una teoría crítica se ha convertido en una simple ideología que resulta funcional a las formas de dominación tradicionales. Los primeros que se benefician de la retórica marxista son los miembros de nuestra clase política, pues culpar al capitalismo en abstracto les ha permitido legitimar su pretensión de continuar actuando sin los controles de la legalidad. Se ha olvidado que el viejo PRI, el cual se mantiene con espléndida salud a pesar de que se han multiplicado sus siglas, decía que no requería crear una organización de las juventudes, pues ya existía el partido comunista.

Los viejos prejuicios también aparecen con ropajes nuevos. Así, filósofos de la sospecha de todo tipo, con su retórica *posmo*, acusan al derecho de ser un mecanismo de control que impide acceder a la auténtica libera-

[3] Luigi Ferrajoli, *Garantismo*, Madrid, Trotta, 2005, p. 521.

ción. Esto es una verdad a medias, pues, en efecto, el derecho puede ser un instrumento de dominio. Como hemos apuntado, encontramos un magnífico ejemplo de ello muy cerca, ya que sólo necesitamos advertir la manera en que se administra en nuestro país. Sin embargo, el derecho también es el medio de enfrentar las diferentes formas de dominio. Para encontrar los elementos que hacen del derecho el instrumento de una u otra causa es indispensable adentrarse en el análisis de los procedimientos y principios que guían la dinámica jurídica. Pero los agudos críticos de los que hablo consideran que no es digno de ellos analizar estos formalismos, cuando tienen tanto que pensar sobre el contenido de la vida.

A pesar de ello, lo más grave no es su ignorancia sobre las técnicas jurídicas y los rudimentos de la ingeniería institucional, sino el supuesto que subyace en las profundidades de sus creencias. Me refiero a una noción absoluta de la libertad, la cual lejos de ser una novedad es una tesis defendida nada menos que por Hobbes. Para este último la libertad se encuentra más allá de la ley (la libertad como el silencio de la ley), definición que conduce a considerar la legalidad como un simple obstáculo a nuestras acciones libres. En contra de la idea metafísica de la libertad como ausencia absoluta de determinaciones, los liberales clásicos sostenían que ahí donde no hay ley no hay libertad.

Dicha afirmación se sustentaba en dos tesis básicas: *1*) en tanto seres sociales, debemos advertir que la ley es aquello que puede proteger nuestra libertad de las acciones arbitrarias de los otros. En cambio, la ausencia de la ley sólo da lugar a que los más fuertes se impongan, como sucede en nuestra sociedad, donde las corporaciones y otras asociaciones de cómplices terminan por asfixiar la libertad individual de propios y extraños. *2*) La libertad no es un atributo natural de los individuos, sino una conquista social, que presupone la presencia de la normatividad. Donde no existe la ley, no se genera las opciones que presupone la libertad. Recordemos la noción kantiana de la libertad como facultad de actuar por la representación de la ley. Esto quiere decir que la liberación no se encuentra en la ausencia de la ley, sino en la capacidad de autolegislarse. Ello nos remite a la segunda condición que he mencionado para superar el estado de naturaleza, esto es, a la formación de una sociedad civil, capaz de incorporar al mayor número de ciudadanos al proceso legislativo.

Sin duda, necesitaríamos de más espacio para analizar estas dos tesis con más cuidado. Pero ahora termino estas primeras reflexiones señalando que, mientras no se superen los prejuicios en torno del principio de la legalidad, que imperan en nuestro medio, estamos condenados a vivir en un estado de naturaleza.

CIUDADANÍA Y CULTURA POLÍTICA. DEL ÁMBITO POLÍTICO AL NO POLÍTICO

Ivonne Acuña Murillo*

RESUMEN El siguiente artículo tiene como objetivo contestar a la pregunta en torno de las condiciones que dificultan un ejercicio activo de la ciudadanía. Como respuesta, se propone analizar la hipótesis según la cual dicho ejercicio está íntimamente relacionado con el tipo de cultura política que le sirve de sustrato histórico. Asimismo, se sostiene que no existe una separación tajante entre los espacios político y no político, reconocidos por Aristóteles, en cuanto a la socialización política de ciudadanos y ciudadanas. Para ejemplificar la reflexión teórica que sustenta este trabajo, se toma como ejemplo concreto el caso de México en las seis décadas posteriores a la Revolución mexicana, durante las cuales se integró y consolidó el nuevo sistema político mexicano.

ABSTRACT The objective of this article is to answer the question concerning the conditions that make an active citizenship exercise something difficult. A proposed solution is to analyze the hypothesis that states that this exercise is closely related with the type of political culture that relies as historical substratum. It is also stated that there is no such thing as a frontier between the political and the non-political arena —both well known by Aristotle— related to the political socialization of citizens. The six decades following the end of the Mexican Revolution -that witnessed the formation and consolidation of the current Mexican Political System- are used to exemplify these assertions.

*Catedrática de la Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave:
Sistema político, autoritarismo.

Keywords:
Political system, authoritarianism.

Miles y miles de páginas se han escrito en torno de la ciudadanía. Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, muchos filósofos políticos se han preocupado por teorizar en cuanto a las características ideales del buen ciudadano y su contraparte, la mejor forma de gobierno. Uno de los pensadores más destacados de la antigüedad, Aristóteles, sentó las bases a partir de las cuales se han construido todas las teorías de la ciudadanía en Occidente. Su división de la vida social en dos espacios: el político y el no político ha servido durante más de dos mil años como punto de partida para la reflexión acerca de dos ámbitos aparentemente contrapuestos de la actividad humana; el primero, propio de las personas superiores, estaba constituido por la *polis* o ciudad-Estado y el segundo, al que pertenecían las personas inferiores, por el *oikos,* palabra griega que refiere a la "casa", como conjunto de bienes y personas y que, en términos contemporáneos, podría denominarse "unidad doméstica", en la cual estaban el padre como cabeza de familia, su esposa, hijos y esclavos. De acuerdo con el filósofo, el *oikos* servía de soporte para el desarrollo de las actividades realmente importantes, aquellas relacionadas con la *polis* y el ejercicio de la ciudadanía; en éste, la persona desligada de las labores necesarias para la reproducción de la vida biológica, tarea propia de las mujeres y los esclavos, hallaba las condiciones necesarias para recuperar sus fuerzas y volver a la vida pública. Desde esta lógica, obviamente, sólo podían alcanzar la calidad de ciudadanos los hombres-griegos-libres, mientras que quedaban excluidas las mujeres,[1] los niños, los esclavos y los extranjeros.

De acuerdo con esta perspectiva, la vida de la *polis*, pensada no sólo como unidad territorial perfectamente diferenciada, sino como un espacio político, era superior a ninguna otra. Sus principales actores eran los ciudadanos, quienes tenían la enorme responsabilidad de tomar todas aquellas decisiones encaminadas al buen gobierno de la ciudad-Estado. Idealmente,

[1] Las implicaciones que la visión aristotélica tuvo para la participación política de las mujeres pueden ser revisadas en María Ivonne Acuña Murillo, "Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en la teoría del contrato social de los siglos xvii y xviii", *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, año 10, núm. 21, Universidad Intercontinental, 2005.

asuntos tan relevantes sólo podrían quedar en manos de personas cuya "virtud" debía ser reconocida por todos. Es interesante resaltar que la palabra virtud proviene del latín *virtus*, cuya raíz *vir* significa "hombre" y se vincula primero con el valor físico, con el señor, el guerrero, el hombre libre y, en un segundo momento, con disposiciones morales encaminadas a un modo recto de proceder, a la integridad de ánimo y la bondad de vida.[2] En resumen, el término "virtud" puede asociarse con acción, fuerza y bondad. De esta manera, al ser la virtud una condición moral ligada desde su origen a algunos hombres y, por añadidura, a una condición deseable para el ejercicio de la ciudadanía, éste se convirtió *de facto* en una actividad exclusivamente masculina. Al respecto, el mismo Aristóteles afirmó que las tareas desarrolladas dentro del hogar sólo requerían una virtud menor, propia de las personas inferiores, no así la política ligada a la acción, el valor, la fuerza y la bondad.[3]

La trascendencia teórica y práctica de las ideas aristotélicas llega hasta nuestros días con tal fuerza que, en su gran mayoría, los estudiosos de la ciudadanía se ocupan de analizarla en el contexto del espacio público—término con el que actualmente se reconoce lo que Aristóteles denominó "ámbito político"—, como el lugar natural de ésta, dejando de lado aquellos condicionantes que en el espacio privado —ámbito "no político" aristotélico— pueden no sólo modificar su ejercicio sino, incluso, impedirlo.[4] En ese sentido, es posible sostener que, contrario a lo aseverado por Aristóteles, en el espacio no político se desarrollan procesos, como la socialización no formal, que influyen en el ejercicio de la ciudadanía, según se verá más adelante.

Una vez planteado el origen teórico-histórico de la ciudadanía, corresponde el turno a su análisis en términos actuales. En primer lugar, es posible hablar de su existencia en términos jurídicos como el estatus derivado del reconocimiento por parte del Estado de los derechos políticos[5] que los pobladores de una entidad política concreta adquieren al cumplir ciertos requisitos, como una edad mínima, un modo honesto de vivir, etcétera. A lo

[2] *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, RAE [en línea], http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=Virtud. Consultada el 16 de febrero de 2012.

[3] A partir de esta concepción, el espacio privado —propio de las mujeres— fue relacionado con la pasividad, mientras que el público-político-propio de los hombres, con la acción.

[4] No es el caso de las teóricas políticas feministas que se han ocupado de analizar las implicaciones que la subordinación femenina en lo privado tiene en la participación política de las mujeres. Al respecto, *cfr.* las obras de autoras como Carol Pateman, Mary G. Dietz, Jean Bethke Elshtain, Judith Astelarra, Celia Amorós, por mencionar sólo algunas.

[5] Derecho a votar y ser votado para puestos de elección popular, fundar y formar parte de partidos políticos, tomar parte en el gobierno, participar de las decisiones tomadas en torno de temas de interés general.

largo del siglo xx, la mayoría de gobiernos en el mundo dejaron de lado todas aquellas restricciones —como el sexo, el saber leer y escribir, el patrimonio, etcétera—, consideradas necesarias para alcanzar la ciudadanía jurídica, obviaron no sólo la división aristotélica entre personas inferiores-no políticas y superiores-políticas, sino todos aquellos factores que durante algunos siglos se habían considerado como impedimentos para el ejercicio ciudadano de grandes sectores sociales.[6]

En segundo lugar, la ciudadanía es un fenómeno ligado básicamente a gobiernos de orden democrático, pues supone una participación activa en política; desde este punto de vista, muchos autores niegan la existencia de ciudadanos en diversos momentos históricos,[7] pues su participación se reduce al día de las elecciones, de manera que se comportan más como votantes que como electores o ciudadanos. Esto es, al votar no son ellos quienes realmente eligen a sus gobernantes ya que, con su voto, sólo ratifican una decisión tomada en otras esferas de poder; por otro lado, al no acompañar su voto con acciones encaminadas a limitar el poder de quienes los gobiernan y a vigilar el cumplimiento de las políticas públicas orientadas a resolver problemas de interés general, su calidad ciudadana queda en entredicho. Esto lleva a preguntarse por las condiciones que dificultan un ejercicio activo de la ciudadanía.

Como respuesta a esta pregunta, se propone analizar la hipótesis según la cual el ejercicio de la ciudadanía está íntimamente relacionado con el tipo de cultura política que sirve de sustrato histórico a tal ejercicio,[8] teniendo como ejemplo concreto el caso de México en las seis décadas posteriores a la Revolución, durante las cuales se formó y consolidó el nuevo sistema político mexicano.

Para cumplir con ese propósito, es necesario comenzar señalando lo que aquí se entiende por "cultura política". Siguiendo a Gabriel Almond y Sidney Verba —autores que acuñaron el concepto, delimitando una realidad parcialmente observada y quienes fueron los primeros en hacer investigacio-

---

[6] Se acota el tiempo a algunos siglos pues no en todos los momentos de la historia de Occidente, después de la Grecia Clásica, puede hablarse de ciudadanía, toda vez que éste es un concepto ligado a gobiernos democráticos, los cuales no existieron en Europa durante la Edad Media ni en el nuevo mundo durante las épocas Precolombina y Colonial.

[7] En el caso de México, puede consultarse la obra de Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana: tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1992.

[8] Por supuesto, esta hipótesis no surge en el vacío, sino que se deriva de la afirmación hecha por Gabriel Almond y Sidney Verba en su obra *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy en Five Nations,* Boston, Little Brown and Co., 1965, en cuanto a que la existencia y permanencia de gobiernos democráticos debían estar sostenidas por la existencia previa de una cultura política de corte democrático.

nes empíricas acerca de este fenómeno político—,[9] se asume que la *cultura política* es un conjunto de valores, sentimientos, conocimientos y creencias[10] con respecto del sistema político y del papel de los sujetos dentro de éste. Pero, de manera relevante, conviene puntualizar que, a diferencia de la postura de Almond y Verba, que prioriza el nivel del microanálisis y con él las interpretaciones psicológicas del comportamiento político de los individuos, en este escrito se propone abordar el estudio de la cultura política dentro de un esquema en el que las relaciones sociales desempeñan un papel predominante en la formación de las percepciones que los sujetos se forman de la política, los políticos y el sistema político. Por otro lado, se agrega el asunto de "las prácticas", no consideradas por Almond y Verba, como un punto destacado en el análisis de la conformación de una cultura política. En concreto, además de los elementos arriba mencionados, respecto de la cultura política se afirma lo siguiente:

> Es producto de dos tipos de relaciones: las propiamente políticas o del Estado, como las establecidas entre los grupos de poder; y las propiamente sociales, como aquellas que dan lugar a instituciones como la familia, el parentesco, la amistad, el compadrazgo, la vecindad, la escuela, la iglesia, etcétera. Esto es, la *cultura política* es resultado de un largo proceso, en el que se combinan el poder político y las instituciones sociales no políticas, a partir de un conjunto de redes intergrupales e interpersonales basadas a su vez en determinadas formas de relación social como el parentesco, el compadrazgo, la amistad, la vecindad, etcétera.[11]

Un punto más a diferenciar en la postura de Almond y Verba es que la socialización política no sólo está dada desde arriba, a partir de la forma en la que los sujetos son "informados" por el gobierno o grupo en el poder de su participación en el sistema político, sino como parte de interacciones sociales propias de instituciones no políticas como la familia, el grupo de amigos, el vecindario, en las que tal socialización se da generalmente de manera indirecta incluso inconsciente, por lo que ésta será entendida como "el proceso

[9] *Cfr. idem.*

[10] Para López Pina y Aranguren, una creencia política es "una proposición consciente o inconsciente, implícita o explícita en la que una persona hace o dice, en la que bien se describe o evalúa un objeto o situación política, o bien se propugna alguna acción política". Antonio López Pina y Eduardo L. Aranguren, *La cultura política de la España de Franco*, Madrid, Taurus, 1976.

[11] M. I. Acuña Murillo, *Modificaciones en la relación Estado-sociedad y su influencia en la cultura política de 91 habitantes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México 1968-1999 (Un acercamiento cualitativo)*, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología, por El Colegio de México, p. 30.

formal, propio del sistema político, e informal, producto de interacciones sociales propias de instituciones no políticas, a partir del cual los sujetos adquieren, consciente e inconscientemente, los valores, sentimientos, conocimientos, creencias y prácticas propios de una cultura política concreta".[12] Una puntualización teórica más se relaciona con la acepción de "sistema político"; se sostiene que éste es "el enlace, el vínculo entre la sociedad y el Estado. Este vínculo está formado por un conjunto de relaciones de poder, tanto políticas como sociales, entre los representantes del gobierno en turno y los ciudadanos en función de sus actividades y posiciones dentro de la sociedad. Esto supone que una de las partes impone a la otra ciertas condiciones dependiendo del equilibrio de fuerzas".[13] Por último, el Estado es visto como "el conjunto de instituciones políticas, sociales, económicas y coercitivas que ejercen la autoridad pública en un territorio dado";[14] la sociedad, como el "conjunto de individuos interrelacionados que viven juntos dentro de un territorio compartiendo la misma cultura"[15] y la sociedad civil, como "una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo por la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública [...] se crea por medio de formas de autoconstrucción y automovilización [...] [donde] puede influir en la vida política y en la vida económica".[16] En este caso, importa su influencia sobre la vida política más que sobre el mercado. La diferenciación entre sociedad en general y sociedad civil en particular es necesaria toda vez que la primera, distinto de la segunda, no supone la organización y la movilización de determinados grupos sociales, sino una conformación más cercana a la categoría "sociedad de masas", como la definió Gustav Le Bon, para quien "la masa" se caracteriza por la exclusión de la razón en el obrar, una reacción rápida y emocional y una capacidad especial para ser influida.[17] De tal suerte que, al hablar de modificaciones en la relación Estado-sociedad, es la acción organizada, dirigida y constante de

[12] *Ibidem*, p. 36.

[13] *Ibidem*, p. 33.

[14] Jonathan Fox, *The politics of Food in Mexico*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 11-12. "Esta definición permite ver al Estado no sólo como el monopolio legítimo de la coacción física ni sólo como el mantenedor del orden [...] sino, además, como el administrador de los recursos y como el dotador de bienes y servicios y, por tanto, como un espacio de negociación y lucha por la apropiación de éstos", M. I. Acuña, *Modificaciones en la relación...*, nota al pie núm. 37, p. 33.

[15] Se propone una definición simple, ya que "permite integrar al análisis una serie de categorías no vinculadas necesariamente a los grandes esquemas teóricos aplicados en la sociología para el estudio de la sociedad". *Ibidem*, p. 34.

[16] Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. IX.

[17] Le Bon Gustave, *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2000.

la sociedad civil la que tendría más posibilidades de modificar dicha relación y no la acción esporádica, incontrolable, no planeada y sin proyectos definidos de la sociedad en general.

A partir de tales puntualizaciones conceptuales, se advierte la relación entre el ejercicio de la ciudadanía y una cultura política concreta, siendo esta última el sustrato histórico sobre el que se construye la primera. Es decir, los sentimientos, los valores, los conocimientos, las creencias y las prácticas que la gente se forma con respecto del sistema político y de su lugar dentro de éste, a partir de un conjunto de relaciones sociales y políticas, originan un ejercicio específico de la ciudadanía. En ese sentido, el carácter que adquiere la ciudadanía, ya sea desde el punto de vista restringido a lo jurídico o como un ejercicio ampliado, depende del tipo de cultura política que lo sustente.

En este trabajo, se tienen como ejes de la reflexión dos tipos contrapuestos de cultura política: una democrática y otra autoritaria, y se asevera que la primera es la que puede sostener un ejercicio ampliado de la ciudadanía y la segunda estaría más ligada con la ciudadanía en términos jurídicos; es decir, a los ciudadanos vistos como meros votantes. Partiendo de este punto, puede sustentarse que los principales obstáculos para el desarrollo de una ciudadanía democrática no se limitan a la imposición autoritaria de una forma de hacer política por parte de quien gobierna, sino que a ésta se agrega la resistencia antidemocrática de ciudadanos y ciudadanas quienes se han visto constreñidos por los valores autoritarios de una cultura política que ellos mismos han ayudado a mantener, pues, como se expresó en la definición de cultura política, es producto de un proceso que se da de arriba-abajo y de abajo-arriba; esto es, tanto quien gobierna como quien es gobernado produce y reproduce una forma de ver y hacer política.

Lo anterior no implica un enfoque pesimista según el cual sería imposible modificar la cultura política y, por tanto, el hacer político y ciudadano, sino que el análisis no puede reducirse a buscar en el Estado o en los ciudadanos por separado las razones de un mal o inexistente comportamiento cívico, pero sí en la relación entre ambos. Por otro lado, debe apuntarse la posibilidad de que, en ambos polos, surjan las vanguardias encargadas de presionar para democratizar un conjunto de relaciones autoritarias.

Una vez planteado el marco teórico que sustenta esta reflexión, corresponde el turno al caso de México. Como primera aproximación, puede indicarse que la cultura política del siglo XX es producto de la resignificación de diversos elementos que se hallaban presentes en la cultura política de los mexicanos desde siglos atrás, como:

> el respeto por el hombre que se encontrara en la cima del poder, sin importar quien fuera: el tlatoani azteca, el rey español o el presidente de la República; el cuidado de las formas; las relaciones cara a cara; la utilización y el reco-

> nocimiento de intermediarios entre el pueblo y las élites gobernantes; la existencia de corporaciones (la Iglesia, los comerciantes, los hacendados en la época Colonial) y de relaciones no formales de tipo clientelar, entre los actores políticos y sociales, por nombrar sólo las más relevantes.
>
> En un segundo momento, puede sostenerse que la cultura política del siglo XX mexicano fue producto de siglos de cambios y resistencias.[18]

En primer lugar, fue resultado de la unión heterogénea[19] de dos pueblos: el mesoamericano y el español, unión que hereda la lógica del conquistador y el conquistado, en la cual el primero impuso su poder político, su religión, su cosmovisión, su manera de entender las relaciones sociales al segundo, que resistió el poder del primero "cumpliendo a su manera"[20] las imposiciones del primero.

En segundo lugar, fue producto de la tensión constante entre dos visiones de nación, a veces divergentes, a veces convergentes: una tradicional y otra modernizadora. Tal tensión ha dado como resultado tres revoluciones: la de Independencia, en 1810; la de Reforma, entre 1855 y 1867; y la Revolución de 1910. Los tres movimientos dieron origen a proyectos modernizadores de tipo político en primer lugar y económico-social, después. La tensión no resuelta entre el lado tradicional, representado por indígenas, clases populares y clases medias, y el lado modernizador, personificado por las élites políticas y económicas, trajo como consecuencia un ejercicio inequitativo del poder y el aumento desmedido de la desigualdad social y política.

En tercer lugar, se derivó de las relaciones que a lo largo de los siglos fueron gestándose entre el Estado y la sociedad, donde el primero, en la figura del tlatoani azteca, el rey español y del presidente de la República después, aparece como el "otorgador" de beneficios a la población que esperaba ansiosa el favor del gobernante. Este tipo de relaciones se basa en la visión patrimonialista respecto del poder político, de acuerdo con la cual el

[18] Todas las puntualizaciones hechas aquí en torno de la cultura política mexicana del siglo XX fueron tomadas de M. I. Acuña Murillo, *Modificaciones en la relación…*, pp. 181-188.

[19] El término "heterogénea" refiere a la postura crítica de Latinoamérica de acuerdo con la cual el resultado de la conquista de "Nuestra América" no fue una cultura híbrida, sino, por el contrario, heterogénea, desde la cual la tensión entre la tradición y la modernidad permanece en múltiples variantes que llevan a una realidad compleja basada en la dicotomía inclusión-exclusión. Al respecto, *vid*. José Jorge de Carvalho, "Políticas culturales y heterogeneidad radical en América Latina", *Serie Antropología*, núm. 158, Brasilia, 1994 [en línea], <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie158empdf.pdf>, consultado el 21 de mayo de 2010, y "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz R. Sonntag [ed.], *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo,* Caracas, Unesco/Nueva Sociedad, 1988.

[20] Una estrategia de resistencia de los dominados es retrasar, modificar, burlar o no acatar el mandato del que domina.

detentador de éste se asume como el dueño de los bienes que administra y la contraparte, los gobernados, se piensan como aquellos que deben luchar, pedir, impetrar[21] para ver cumplidas sus demandas en la medida en que el gobernante, en función de sus "propios recursos", acceda a darles algo de lo que piden. Ello supuso una forma específica de pedir, la cual se extendió a todos los funcionarios y representantes estatales, en la que "el respeto" y la forma "educada" y "decente" de solicitar o indicar un desacuerdo no debía violar jamás las reglas de urbanidad.[22]

En cuarto lugar, se produjo por el sometimiento de la sociedad al Estado y de las relaciones corporativo-clientelares establecidas entre ambos, que convirtieron a los votantes y grupos sociales (sindicatos, asociaciones sociales y políticas, confederaciones, etc.) en eternos buscadores de los favores del presidente de la República, y en general, en "clientes" de los gobernantes en turno.

En quinto lugar, provino de una ficción de acuerdo con la cual las formalidades del sistema político trascendían el fondo para, finalmente, sustituirlo. Un ejemplo muy concreto se encuentra en las elecciones por medio de las cuales se elegía al gobernante o representante popular en turno. Para Lorenzo Meyer, "desafortunadamente, nunca existió [hasta la década de los noventa del siglo XX] la voluntad política entre los dirigentes del gobierno de hacer transitar al sistema por el largo camino que media entre las elecciones formales y las reales".[23]

> Las elecciones en México han sido vistas como: instrumento del Estado para tutelar el cambio político; "apoyo difuso" a gobernantes y políticas públicas; base legal a los mecanismos autoritarios para designar gobernantes; instrumento para institucionalizar cambios políticos; fuente de respetabilidad internacional para los gobernantes mexicanos; mecanismo de control sobre los gobernados; demostración plebiscitaria de la aceptación popular de los programas y de las instituciones vigentes; expresión máxima de participación tolerada.[24]

Así, el derecho al voto ciudadano se convirtió en una forma de legitimar los gobiernos en turno y de aceptar medidas tomadas en un ámbito

[21] "Impetrar" significa "conseguir una gracia solicitada con ruegos. Solicitar con encarecimiento y ahínco". *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*, preparado por Antonio Raluy Poudevida y revisado por Francisco Monteverde, México, Porrúa, 1970.

[22] Octavio Paz, en el *Laberinto de la soledad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1986), hace referencia a la enorme importancia que la observación de las formas, "de las buenas maneras" tiene en México.

[23] Lorenzo Meyer, *La segunda muerte de la Revolución mexicana*, México, Ediciones Cal y Arena, 2008, p. 53.

[24] *Cfr.* Soledad Loaeza, "El llamado de las urnas: ¿Para qué sirven las elecciones en México?", *Nexos*, núm. 90, junio, 1985.

"lejano" y extraño a la experiencia cotidiana. Por otro lado, las elecciones sirvieron como un mecanismo de socialización política en el que grandes grupos sociales se vieron impulsados, algunos por convencimiento en función de los beneficios ofrecidos por el grupo en el poder, otros obligados de distintas maneras a votar, cada sexenio.[25]

En sexto lugar, se derivó de una visión conservadora y patriarcal de la relación entre gobernantes y gobernados: se consideraba al presidente de la República como el "gran padre sabio" que conocía lo que convenía a sus gobernados (hijos) y que estaba siempre en la mejor disposición para tomar medidas que los favorecieran. Esta imagen se completa con la creencia de que "el presidente lo puede todo, desde conceder la tierra a los campesinos, hacer brotar como por ensalmo grandes industrias aquí y allá, conferir jugosas concesiones a quien él quisiera, decidir, si lo deseaba, un conflicto laboral a favor de los trabajadores, etcétera, hasta hundir a quienquiera que se le opusiese".[26] O, en palabras de Daniel Cosío Villegas, "aumenta mucho el poder del presidente la creencia de que puede resolver cualquier problema con sólo querer o proponérselo, creencia general entre los mexicanos, de cualquier clase social que sean, si bien todavía más, como es natural, entre las clases bajas y en particular entre los indios campesinos".[27]

En séptimo lugar, resultó de un vínculo particular entre gobernante y gobernado, pues, dada la lejanía física, primero del tlatoani y del rey español y luego, del presidente de la República, el gobernado se sentía desvalido, solo, poca cosa frente al aparato que lo gobernaba si no tenía a alguien ("palanca", "compadre", "amigo", "conocido") cercano al presidente, gobernador, presidente municipal o funcionario de alto nivel que mediara por él y pusiera al gobernante en turno o funcionario en conocimiento de sus necesidades y demandas.

En octavo lugar, se derivó de la "participación pasiva" de los ciudadanos frente al poder como secuela de la socialización política de los mexicanos, los procesos históricos y biográficos a través de los cuales los mexicanos configuraron sus pautas culturales de participación social y política que no conducían a una pasividad a secas, sino a una "activa negociación de su participación pasiva en el poder".[28] Esta forma de socialización

[25] M. I. Acuña Murillo, *Modificaciones en la relación*…, p. 185-186.

[26] Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, México, Era, 2002, p. 59.

[27] Daniel Cosío Villegas, *El sistema político mexicano*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1979, p. 30.

[28] Francisco González Pineda y Antonio Delhumeau, *Los mexicanos frente al poder, Participación y cultura política de los mexicanos*, México, Instituto Mexicano de Estudios Políticos, A.C., 1973, p. 14.

respecto del poder se configuraba, ante todo, en la familia[29] y se afirmaba o negaba durante las progresivas influencias escolares y ambientales.

En noveno lugar, fue producto de una posición ambigua de los mexicanos frente a la política: por un lado, se mostraban orgullosos de su conocimiento de las relaciones de poder y sus ritos, así como admiradores de quien lograba llegar a las partes más altas del edificio político; pero, por otro, despreciaban, devaluaban y rechazaban la política como actividad por la cual se obtiene el poder.[30]

> Tan grande y manifiesto es este desprecio que la lengua nacional no ha encontrado formas suficientemente significativas y convincentes con las que el tema político puede ser abordado respetuosa y dignamente. Para los mexicanos, la política contiene connotaciones siniestras en esa pequeña fracción de la realidad personal y social que es la expresión manifiesta, abierta, directa. Política es sinónimo todavía para ellos de mentira, demagogia, manipulación, arbitrariedad, agresión, injusticia, traición [...] Esta ambigüedad es posible gracias a la distinción que los mexicanos hacen de su posición frente al poder y su posición frente a la política. En la primera, "se coloca la capacidad de contar con el mayor arbitrio posible para solucionar problemas y conceder favores, para proteger al pueblo y ayudar a los menesterosos incluso con la riqueza personal […] En la segunda, esto es, junto a la política" se colocan todos los aspectos de ventajas personales que "otros" obtienen, como la corrupción, la transacción oculta a partir de intereses sólo individuales, la amenaza e incluso la depredación y el atentado a las garantías.[31]

En décimo lugar, fue fruto de la desconfianza y mutuo temor con la que gobernantes y gobernados se relacionaban entre sí.[32] Esto dificultó la incorporación de la noción de "semejante" a los niveles del complejo sociocultural; es decir, la desconfianza y el temor no estaba presente sólo entre gobernantes y gobernados, sino dentro de sus propios grupos, obstaculizando los procesos de democratización iniciados en el país, teniendo en cuenta que "por estos rasgos todavía profundamente arraigados en la cultura política de los mexicanos, las ideologías de democratización suelen encubrir el deseo de coordinar verticalmente esa 'democracia' que horizon-

[29] Esto es, desde abajo.

[30] A decir de Fernando Escalante Gonzalbo, la hostilidad hacia la política es casi una constante en el occidente moderno, porque es constante, también, el divorcio entre las necesidades prácticas del gobierno y el modelo cívico con que se quiere justificar. "De la necesidad, virtud. Moral pública y orden político en México", *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 39, 1995, p. 531.

[31] González y Delhumeau, *op.cit.*, p. 312.

[32] *Ibidem*, p. 159.

talice, si es posible, a los demás".[33] Lo anterior dio como consecuencia la conformación de un "modelo de cultura política nacional predominante"[34] a partir del cual fueron sometidas otras formas de hacer política y se subordinó la sociedad al Estado a través de instrumentos como la Constitución Política de 1917, la fundación del PNR (Partido Nacional Revolucionario), en 1929 por el general Plutarco Elías Calles (presidente de 1924 a 1928), y su transformación en PRM (Partido de la Revolución Mexicana), en 1938, por el general Lázaro Cárdenas del Río (presidente de 1934 a 1940), y con ella un proceso de organización y división de la sociedad en sectores y la instauración de mecanismos corporativo-clientelares que hicieron del habitante y la ciudadanía (no en sentido ampliado, sino jurídico) "clientes" y del Estado un "patrón" con una visión patrimonialista del gobierno y de los recursos bajo su administración. Más tarde, en 1946, el PRM cambió su nombre a PRI (Partido Revolucionario Institucional), bajo el mandato del general Manuel Ávila Camacho (presidente de 1940 a 1946); ello no modificó sino que afianzó el control que el Estado había adquirido sobre la sociedad, mismo que ejerció durante 71 años, hasta que, en el año 2000, el triunfo del PAN a nivel presidencial rompió la diada presidencia-partido,[35] que había controlado y dirigido el sistema político; esto es, la relación Estado-sociedad.

Todos estos ajustes en la relación Estado-sociedad sumados a un exitoso modelo económico, conocido como ISI, industrialización por sustitución de importaciones, dieron como resultado un muy limitado ejercicio de la ciudadanía, a partir de una exitosa fórmula: más bienestar económico, menos participación política,[36] lo cual fue posible gracias a los 30 años (1940-1970) durante los cuales la economía mexicana tuvo un crecimiento sostenido de 6 a 6.5% promedio anual, por encima de la tasa de crecimiento poblacional de 3.5%, y de la inflación de 3.4% promedio anual de 1955 a 1970; estas tres décadas conforman el famoso periodo conocido como el "milagro mexicano".[37] Desde esta lógica, el ciudadano promedio estaba dispuesto a conceder una mínima participación política a cambio de bienestar económico. A esta especie de consenso tácito, Francisco Gonzá-

[33] *Ibidem*, p. 161.

[34] El desarrollo de este modelo aparece en M. I. Acuña Murillo, *Modificaciones en la relación…,* pp. 181-204.

[35] Para Daniel Cosío Villegas, éstas son las dos partes que conforman al sistema político mexicano (*El sistema político mexicano*…).

[36] *Cfr.* S. Loaeza, *op. cit.*

[37] *Cfr.* Fernando Carmona, Jorge Carrión, Guillermo Montaño y Alonso Aguilar M., *El milagro mexicano*, México, Nuestro Tiempo, 1977.

lez Pineda y Antonio Delhumeau le llaman "activa negociación de su participación pasiva en el poder".[38]

Hasta aquí, puede sostenerse que las limitaciones al ejercicio ciudadano, durante las siete décadas de gobiernos priistas, tuvieron como condición de posibilidad la existencia de una cultura política autoritaria de la cual surgieron un gobierno y una sociedad cuyos valores principales eran de corte autoritario.

Por un lado, una vez institucionalizada la Revolución mexicana, el grupo en el poder encontró en la cultura política previa aquellos elementos que le permitieron conformar un sistema político caracterizado por relaciones paternalistas, en las que el presidente hacía las veces de "padre"[39] de mexicanos y mexicanas a quienes "cuidaba", "guiaba", "formaba e informaba" en torno de sus derechos y posibilidades de participación política. Desde su posición de poder, el presidente "otorgaba" beneficios a los grupos sociales a partir de aquellas demandas que eran filtradas a través del llamado "partido hegemónico", el PRI, que, a decir de Daniel Cosío Villegas, funcionaba como instrumento de la presidencia.[40]

Por otro lado, "los ciudadanos" competían por el favor del presidente, no como individuos, sino como "sectores" o "corporaciones", básicamente aquellas reconocidas por el jefe del ejecutivo e integradas al partido como grandes confederaciones: la CTM (Confederación de Trabajadores de México), la CNC (Confederación Nacional Campesina), la CNOP (Confederación Nacional de Organizaciones Populares); de esta manera, el partido no solamente era el único canal para la disputa por el poder a todos los niveles: federal, estatal, municipal;[41] sino una de las instancias principales para la distribución de todo tipo de recursos, ya sea materiales o simbólicos, como el poder mismo. La otra instancia estaba representada por las agencias gubernamentales o secretarías de Estado y sus funcionarios de nivel medio y alto. Todas estas instituciones desempeñaban el papel de intermediarios entre el Estado y la sociedad y, además de filtrar las demandas que el ejecutivo federal debía atender y hacer llegar de modo diferenciado recursos a la población, se encargaban de socializarla políticamente al indicarle cuándo, dónde y cómo debía participar.[42]

---

[38] F. González y A. Delhumeau, *op. cit.*, p. 14.

[39] Basta recordar la forma en la que grandes sectores sociales se referían al presidente Lázaro Cárdenas del Río, el "Tata Cárdenas".

[40] *Cfr. El sistema político mexicano*, del mismo autor.

[41] Tal como lo concibió Plutarco Elías Calles, en 1929, al fundarlo como un partido de élites políticas e institucionalizar con eso la lucha por el poder, dejando atrás las confrontaciones armadas.

[42] Un ejemplo claro de este proceso es la denominada "política de masas del cardenismo", que, como su nombre lo indica, hace referencia a la estrategia establecida por el presi-

En ese sentido, había una clara coordinación entre el partido y las secretarías; estas últimas podían condicionar los servicios como agua potable, alcantarillado, luz eléctrica, salud y educación a cambio del voto; mientras que el primero, a través de los líderes de las corporaciones, podía, a su vez, determinar qué demandas serían atendidas, además de gestionar el conocido "voto corporativo".[43] Más aún, hasta 1990, la Secretaría de Gobernación era la encargada de convocar, organizar y calificar las elecciones municipales, estatales y federales. El 11 de octubre de 1990 se crea el Instituto Federal Electoral; sin embargo, desde esa fecha hasta 1996, su presidente fue el mismo secretario de Gobernación. Ese año, el IFE se independiza, finalmente, del poder ejecutivo.

Todo esto dio como fruto la conformación de un sistema político en el que se mezclaron e institucionalizaron valores, relaciones y prácticas tradicionales con acelerados procesos de modernización económica y mucho más lentos procesos de modernización política, aunque hubieran sido asentadas, mucho tiempo atrás, en la Constitución Política de 1917 las bases para la conformación de una sociedad políticamente más avanzada.[44]

Pero, mientras todo eso ocurría a los más altos niveles de la estructura del poder, los ciudadanos y ciudadanas vivían la política de otra forma. Para una enorme mayoría, la política era una actividad oscura, desconocida, alejada de su vida cotidiana, de la que poco sabían o querían saber. Por el contrario, la figura más visible, representativa y admirada de la estructura de poder era el presidente de la República; éste era capaz de concitar todo tipo de esperanzas, sin importar su historia personal o la manera en que había llegado a la silla presidencial. Al igual que el tlatoani o el lejano rey de España era visto como alguien preocupado por los más necesitados; a esta especie de bondad natural se aunaba, como ya se dijo, la creencia en su

dente Lázaro Cárdenas y después seguida por sus sucesores priistas. El general Cárdenas comenzó por dividir a la sociedad en sectores perfectamente diferenciados, de manera que cada uno representara los intereses de sólo una parte de la sociedad con dos objetivos: primero, crear un sistema de pesos y contrapesos, de modo que, una vez organizados cada uno de los sectores, pudiera defender sus intereses frente a sus enemigos "naturales"; por ejemplo, que los trabajadores pudieran defenderse de los abusos de sus empleadores y viceversa; segundo, con una clara intención de controlar a la sociedad una vez dividida y haciendo uso de la misma lógica de pesos y contrapesos movilizar a todos los sectores en apoyo a las políticas gubernamentales, o en caso de ser necesario, movilizar a un sector en contra de otro.

[43] "Es una práctica antidemocrática que tiene como propósito aumentar la votación en favor de determinado candidato. Es el voto inducido por patrones o dirigentes sindicales, gremiales, laborales o integrantes de grupos religiosos, quienes utilizan su influencia para que sus subordinados o afiliados voten en determinado sentido". *Diccionario Electoral*, Instituto Nacional de Estudios Políticos, A.C., *http://diccionario.inep.org/V/VOTO-CORPORATIVO.html* [Consultada el 19 de febrero de 2012].

[44] M. I. Acuña Murillo, *Modificaciones en la relación…*, pp. 52-53.

poder para resolverlo todo. No obstante, entre él y la población se extendía toda una estructura burocrática, integrada por políticos profesionales y funcionarios públicos, así como por los cuerpos de seguridad que hacían prácticamente imposible tratar directamente con él aquellos asuntos que apremiaban a los individuos no políticos, como señalaría Aristóteles.

A la insalvable distancia entre el presidente y los gobernados había que agregar de modo destacado cuatro sentimientos muy arraigados en la población mexicana: la desconfianza, la inferioridad, la soledad y la inevitabilidad. Los dos primeros fueron ampliamente analizados por Samuel Ramos, para quien la desconfianza del mexicano era una actitud previa a todo contacto con los hombres y las cosas, existiera o no fundamento para tenerla. Se trataba de una desconfianza irracional que emanaba de lo más íntimo de su ser. Era casi un sentido primordial de la vida, era como una forma a *priori* de sensibilidad. "El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede".[45] Aunque la visión de Ramos podría parecer exagerada, no puede negarse la desconfianza que la población en general siente en torno de los políticos y la política. En cuanto a la inferioridad, posee su origen en el proceso que culminó con el choque de dos culturas durante los tres siglos de coloniaje, en los cuales la cultura autóctona se vio rebajada, humillada, sometida a la apabullante imposición de una nueva forma de ver y entender el mundo. Una vez lograda la independencia, el sentimiento de inferioridad halló nuevas fuentes donde abrevar, siempre en relación con esos "otros" diferentes y, por lo tanto, superiores: los blancos, los extranjeros, los letrados, los cultos, los ricos, los poderosos.

Por otra parte, la soledad es ocasionada, según Paz, por la forma violenta en la que los pobladores de la antigua Mesoamérica fueron arrancados de sus tradiciones, costumbres, valores, cosmovisión, forma de vida. En este sentido, sentirse solo no era sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad no es una ilusión, como a veces lo es el de inferioridad, sino la expresión de un hecho real: "somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos".[46] "La soledad del mexicano, es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda, siendo "la historia de México [...] la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, 'pocho'".[47] Cabe sostener que, a esta soledad primigenia, se añade una nueva certeza:

[45] Samuel Ramos Magaña, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta mundial, 1934, pp. 58, 59.

[46] O. Paz, *op.cit.*, p. 18.

[47] *Ibidem*, pp. 18-19.

la de que no sólo se es diferente, sino desconocido, para quien gobierna y puede proveer al gobernado aquello que requiere. Así es como surge la necesidad de tener a alguien que hable por él, "un pariente", "un compadre", "un conocido", "una palanca", alguien capaz de salvar la enorme distancia que lo separa de los poderosos; pese a ello, no siempre había la posibilidad de tener a alguien tan cercano, sobre todo al presidente de la República, para que lo "recomendara" y alcanzara la satisfacción de sus demandas.

Asimismo, el sentimiento de inevitabilidad no ha merecido la misma atención que los tres primeros, a pesar de tener la misma relevancia. Está asociado con la convicción o creencia de que nada puede hacerse para modificar las decisiones tomadas al más alto nivel, no importando qué tanto puedan afectar éstas la vida diaria de los sujetos involucrados. Este sentimiento se ve reforzado por los de inferioridad, desconfianza y soledad y responde a las preguntas: ¿Qué puede hacer un sujeto inferior que está solo frente a los poderosos para cambiar una decisión ya tomada en una esfera no sólo distinta, sino extraña y lejana de su realidad cotidiana? ¿Para qué participar cuando se desconfía de todo y de todos? ¿Qué sentido entraña la participación política más allá del voto cuando todo está ya decidido?

El asunto de los sentimientos que acompañaban y aún acompañan a muchos de los ciudadanos y ciudadanas en México no es cosa menor; toda vez que la desconfianza aparece como el elemento clave de los procesos socializadores en México, ésta conduce a la no participación y a la dependencia personal y directa. La desconfianza, "el no poder confiar en los demás", se muestra como uno de los rasgos esenciales de los temperamentos autoritarios.[48] Hay que aclarar que la desconfianza no sólo es sentida por los gobernados, sino por los gobernantes mismos; éstos desconfían de los primeros y de aquellos que, perteneciendo al mismo ámbito, no dan pruebas sobradas de estar del mismo lado. Parte de la desconfianza de los gobernantes hacia los gobernados permitió la construcción de un discurso de acuerdo con el cual los segundos no estaban preparados para gobiernos de tipo democrático, pues no eran capaces de alcanzar la ciudadanía plena en sentido amplio. Por el contrario, debían ser tratados como menores de edad a quienes se debía "conducir" por el camino más conveniente a sus intereses, en razón de que éstos eran mejor conocidos por el gobernante en turno que por los mismos actores.

El desarrollo no sólo de estos sentimientos, sino de un conjunto de conocimientos, valores, creencias y prácticas puede, por supuesto, ser motivado desde el grupo en el poder con intención de reproducir una estructura concreta de poder; sin embargo, su repetición de generación en generación

[48] Rafael Segovia, *La politización del niño mexicano*, México, El Colegio de México, 1977, p. 125.

es también efecto de la tradición heredada de padres-madres a hijos-hijas. En casa, los futuros ciudadanos aprenden a sentirse inferiores, a ser desconfiados, a saberse solos, a dudar de sus posibilidades para influir en el gobierno. Esto es, en el espacio no-político aristotélico se producen y reproducen fenómenos que soportan no sólo intereses políticos de terceros, sino una cultura política y un concreto ejercicio ciudadano. Las enseñanzas verbales o vía el ejemplo son patrones de comportamiento político que los integrantes más pequeños del núcleo familiar asimilan a lo largo de los años. Cuando en casa se comenta acerca de los candidatos o partidos, cuando se analizan sus propuestas, niños y niñas tienen la posibilidad de formarse un criterio propio. Cuando escuchan las anécdotas de sus padres, madres, abuelos o abuelas, se apropian de una memoria política heredada que sirve de base a la construcción de sus propios recuerdos basados en experiencias personales. Así, de pronto, repiten frases que no pueden formar parte de su repertorio memorístico dada su corta edad, como: "todos los políticos son iguales", "votar no sirve para nada", "siempre gana el PRI", "el presidente lo puede todo", etcétera. Pero estas formas de socialización no quedan encerradas entre los muros de una casa: salen, se filtran, se comparten, se intercambian con los amigos, los vecinos, los practicantes de un mismo culto religioso, etcétera. Es así como se crean las frases hechas, los mitos, las leyendas que, desligadas del contexto histórico que les dio origen, pasan de una generación a otra como verdades sabidas. Entonces, ser ciudadano o ciudadana no responde únicamente al reconocimiento jurídico por parte del Estado ni a la socialización desde arriba, sino a la combinación de tales factores formales con toda una gama de ocurrencias y recurrencias propias del llamado espacio no político. En la familia se gestan las personalidades democráticas o autoritarias que luego se verán reforzadas en la esfera pública política para retroalimentar con nuevos elementos al núcleo de origen. Por supuesto, los valores familiares no son autógenos, son formados en un contexto sociocultural más amplio, previo y coercitivo.

Los procesos relatados, tanto lo que ocurre arriba (la socialización formal dictada por el gobierno en turno desde el espacio político) como lo que sucede abajo (la socialización informal ocurrida en la familia, el grupo de amigos y vecinos, en el espacio no político), dan como producto, en el ejemplo expuesto, la reproducción de una cultura política autoritaria que conlleva un ejercicio restringido de la ciudadanía.

Por décadas, se culpó a los gobiernos priistas de coartar la libertad de los ciudadanos y ciudadanas al tratarlos como menores de edad, como hijos e hijas cuyo desarrollo en todos los ámbitos, en especial en el político, dependía de la decisión de "papá-gobierno". No obstante, a la luz del esquema teórico propuesto en estas páginas, puede constatarse que la visión autoritaria sobre la que el PRI apoyó su desempeño no era exclusivamente suya, sino compar-

tida por amplios sectores de la sociedad. Por otro lado, como se indicó arriba, el nuevo sistema político mexicano, surgido de la Revolución de 1910, supuso la institucionalización de las relaciones informales que, durante el siglo XIX, al menos, mantenían varios actores, pueblos enteros incluso, y a partir de las cuales intercambiaban favores por bienes, servicios y recursos de todo tipo.[49] Igualmente, el papel de intermediación que los caciques y jefes locales desempeñaron, durante el mismo siglo, entre el gobierno central y los habitantes de las localidades, estatales o locales, pasó a ser parte de las funciones formales del partido y de las agencias gubernamentales.

Llevando esta reflexión a sus últimas consecuencias, puede advertirse que el sistema político mexicano posrevolucionario es la culminación de un proceso de organización política empezado un siglo antes, primero como ensayo y error, en los primeros 43 años de vida independiente, en la que los grupos probaron varias formas de gobierno —el centralismo, el federalismo, la monarquía, la república— con el triunfo de esta última y el ejercicio personalista del poder bajo las presidencias de Benito Juárez y Porfirio Díaz, para, por último, consolidarse a partir de una serie de instituciones reconocidas y controladas por el grupo en el poder, unas pertenecientes a la estructura del gobierno y otras aliadas con éste; a saber: la presidencia, el gabinete, el partido.

Este nuevo sistema político estaba sostenido por una cultura política autoritaria incapaz de soportar una ciudadanía democrática, que tampoco era buscada por aquellos sujetos reconocidos por el Estado como ciudadanos. En ese sentido, no es posible sostener la visión aristotélica desde la cual el espacio exclusivo y natural de la ciudadanía es el político, toda vez que las características de ésta se gestan paralelamente en el espacio no-político.

Queda aquí este ejercicio a partir del cual se ha pretendido mostrar, primero, la relación entre una cultura política y un ejercicio concreto de la ciudadanía; y, en segundo lugar, la influencia que la socialización informal, propia de los grupos que conforman el espacio no-político aristotélico, tiene en la conformación de una práctica ciudadana de corte autoritario. Por supuesto, lo mismo podría ser expuesto en el caso de una cultura política democrática, cuyos procesos socializadores, tanto desde arriba como desde abajo, tuvieran como fin último el desarrollo de una participación activa en los asuntos público-políticos.

[49] *Cfr*. F. Escalante, *op. cit*.

EVOLUCIÓN DE LA CIUDADANÍA, CULTURA CÍVICA Y *NEW MEDIA*

José Francisco Aguirre Sala*

RESUMEN La supuesta legitimidad de la democracia se fundó en el poder representativo legislativo, y los *mass media* tradicionales siguieron esa idea en sus funciones comunicativas. Pero con la posibilidad instrumentativa de los *new media*, la democracia puede evolucionar hacia la ciudadanía participativa y superar las limitaciones de la democracia centralizada. Mientras los *media* tradicionales quedaron en manos de los grupos de interés y suponen que el ciudadano común posee la democracia y busca la información, los nuevos conceden la información y buscan la democracia.

ABSTRACT The alleged legitimacy of democracy is founded on the legislative representative power, and the traditional mass media followed this idea in their communication functions. But with the instrumented possibility of the *new media*, democracy can evolve into a participative citizenship and overcome the limitations of centralized democracy. While traditional media remained in the hands of interest groups, and presume that the ordinary citizen owns democracy and seeks information, new media grant this information and seek democracy.

*Departamento de Humanidades, Universidad de Monterrey, México.

Palabras clave:
Ciudadanía participativa, colegislación, democratización

Keywords:
Participatory citizenship, co-legislation, democratize.

La reciente evolución ciudadana: desde la invocación divina y la democracia representativa hasta la democracia participativa

Podemos ubicar el nacimiento histórico-jurídico de la democracia contemporánea mexicana en la proclamación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917. La democracia mexicana nació del desenlace de un conflicto social donde el deseo de paz, orden y respeto mutuo entre los hombres llevó a sus caudillos a establecer la ley suprema. La Constitución de 1917 es el producto de un Congreso Constituyente. Pero dicho Congreso fue convocado por un decreto emitido por *el primer jefe* del Ejército.

Desde la perspectiva del clásico estudio de Max Weber sobre los tipos de dominación y las formas de legitimidad, en los que registra tres tipos puros de dominación legítima,[1] podemos clasificar a la Constitución mexicana vigente dentro del *carácter racional* y del *carácter carismático*. La Constitución del 17 dejó atrás el *carácter tradicional* de la creencia en la santidad y divinidad, pues superó con mucho a su antecedente: la Constitución del 5 de febrero de 1857. El documento de la Constitución del 57 comienza con una declaración particularmente invocatoria: "En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano…" Y, por lo demás, en sí misma es contradictoria, pues contemplaba, en su título VII, artículo 127, un procedimiento para reformarla sin necesidad de la invocación divina ni de la popular.

Ahora bien, la Constitución del 17 se hizo sin tomar en cuenta el procedimiento de reforma establecido en la del 57, aunque en su declaración

[1] "De carácter racional: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal). De carácter tradicional: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional). De carácter carismático: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática)." Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 172.

original empieza: "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857". Lo destacable es el verdadero espíritu de su promulgación, el cual se nota en las líneas iniciales: "El C. Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, Encargado del Poder Ejecutivo de la Nación [...] hago saber: Que el Congreso Constituyente reunido en esta ciudad el 1º de diciembre de 1916, en virtud del decreto de convocatoria de 19 de septiembre del mismo año, *expedido por la Primera Jefatura*".[2]

Dicha primera jefatura es, precisamente, el *primer jefe* del ejército: la persona de Venustiano Carranza. Quien se impuso como autoencargado del Poder Ejecutivo. Así, la Constitución Política mexicana actual, desde el punto de vista del procedimiento legislativo de la Constitución que le precedió, es jurídicamente cuestionable en su legitimidad y, por lo tanto, en su auténtica representatividad.

Si bien la Constitución vigente es discutible desde su *antecedente* jurídico, posee una *causa* aceptable: las autoridades legislativas se autoimpusieron y la impusieron para defender los intereses "del pueblo para el pueblo y por el pueblo".[3] Su intención, como todas las legislaciones modernas, es objetar al poder absolutista del siglo XVIII que cínicamente sostenía la tesis "todo para el pueblo, pero sin el pueblo", lo cual tampoco debemos permitir hoy en nuestros representantes y gobierno.

Actualmente, la representatividad legislativa requiere legitimarse por la participación del pueblo en el gobierno, puesto que "existe una exigencia de la pluralidad de intereses ciudadanos por verse reflejados en la actuación política".[4] El mismo autor va más allá y sin proponérselo resuelve las sospechas de la actual Constitución mexicana cuando afirma: "Un país que se encuentre dotado de restricciones para un cambio constitucional, en comparación con lo que los ciudadanos creen que debiera ser, podría violar la Constitución sin perder legitimidad".[5] Es decir, podemos ignorar las legislaciones anteriores y aun sus propios procedimientos de reformas en aras de la soberanía de la generación ciudadana actual. La práctica mexicana hace esto también contemporáneamente, cuando los casos se presentan ante la Suprema Corte de Justicia o en el ejercicio del derecho de amparo.

En efecto, no ha de ser el ritual de representatividad establecido en el pasado el que imposibilite la participación ciudadana el día de hoy.

---

[2] El subrayado en cursivas es nuestro; en él se nota el carácter "carismático", en términos de Weber.

[3] Aunque la ilustre idea procede del discurso de Abraham Lincoln en la batalla de Gettysburg en 1863.

[4] Jon Elster y Rune Slagstad, *Constitucionalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 13.

[5] *Ibidem,* p. 26.

Tenemos el derecho a corregir los errores, a evolucionar y participar en la edificación de la representatividad legislativa.

Pero caben dos peligros ante el poder de los representantes legislativos: por una parte, la tarea legislativa impone unas leyes para dar orden y justicia al pueblo, y parece atar de manos a la ciudadanía. El otro peligro se da cuando la Constitución y las leyes limitan el poder del propio gobierno, pues entonces son las autoridades las que parecen quedar amarradas. El equilibrio legislativo es delicado: para la libertad democrática, las leyes son una atadura; y para los legisladores de oficio, la democracia es una amenaza. Una democracia sin delegación en los representantes es una asamblea permanente, pero la total delegación a los representantes es una camisa de fuerza. Y la gran dificultad es que siempre "habrá discrepancia entre los resultados legislativos y los deseos de los electores".[6] El justo medio armónico se encuentra en una participación legislativa por parte de la ciudadanía que, a su vez, esté flexiblemente regulada. Éste es otro factor que justifica la representatividad legislativa y también la cultura cívica y participación ciudadana.

Por otra parte, siempre se corre el riesgo de la alienación que padece la *potestas* original en la democracia representativa burocratizada. La alienación ocurre cuando la soberanía individual se institucionaliza para organizarse como sociedad con gobierno y gobernados y da ocasión a la corrupción y la opresión. Si el gobierno no está al servicio sino para el dominio de los ciudadanos, la alienación es total. Ello es notorio porque los ciudadanos no tienen injerencia alguna sobre las agendas gubernamentales, pues el servicio público se corrompe al degenerar en oficio idolátrico del poder como "*potestas* autorreferente". La democracia entonces está centralizada. Y peor aún si el ciudadano deja todo "en manos del gobierno" y no puede superar las barreras de comunicación y de acuerdos con él.

En ese escenario, resulta imprescindible una democracia descentralizada y participativa por medio de instrumentos de comunicación eficientes y bilaterales entre gobernantes y gobernados. Y los *new media* (foros, *web-blogs, chats*, correo electrónico individual y masivo, *twitter*, teléfono móvil con recepción y emisión masiva, facebook, portal interactivo de sector público o privado, *wikis*) proporcionan dicha instrumentación.

Noción de ciudadanía, cultura cívica y participación ciudadana

Si el ciudadano no adopta una cultura cívica de participación, la democracia cae en una paradoja: la tiranía de las mayorías. La cultura cívica revierte esto al recuperar el sentido original de ciudadanía: la capacidad

[6] Cass Sunstein, en *ibidem,* p. 351.

de autogobierno mediante la participación activa en la vida pública. Es decir, los sujetos deben asumir un papel activo en la legislación, ejecución, auditoría y aprobación judicial de los actos de gobierno. Y todavía más allá: deben luchar por la inserción de los intereses particulares en la comprehensión del interés general y el bien común. Y no es que la representatividad y la participación sean excluyentes; por el contrario, la participación tiene como misión elevar lo privado a lo público. Es decir, hacer incidir la justicia legal en la justicia distributiva pública cuando ésta tiene como obligación retornar a la esfera privada los bienes de la propiedad pública. O en palabras más connotativas: asegurar que el bien particular se halle implicado en el bien común cuando ambos no poseen contradicción en sus intereses. Ello se da cuando el bien común se concibe como una propiedad pública y no de los representantes estatales.

Seco y Rodríguez hacen un acercamiento al definir la noción de ciudadanía. Estos autores contemporáneos indican que la ciudadanía consiste en "un *status* ontológico que entraña tanto la adquisición de algunas capacidades de participación y acción públicas —por medio de la formalización jurídica de los derechos— como el sometimiento a un estatuto jurídico-político específico en el sentido más territorial de sus límites".[7] Pero esta noción presenta un concepto de ciudadanía más excluyente que inclusivo, pues considera más la regulación que la libertad democrática. La ciudadanía quedaría enraizada en el *status* de un contrato social ficticio e ideológico totalmente representativo, pero no participativo. Es decir, el ciudadano se limitaría a aceptar o rechazar los programas propuestos por los representantes y sus partidos, lo cual es la mar de cómodo para el ciudadano que deja todo en manos del gobierno.

Por lo tanto, la ciudadanía no es sólo la posesión de la soberanía que se delega mediante el sufragio, sino, como dice Cantú, es "el derecho y la disposición de participar en una comunidad, a través de la acción autorregulada, inclusiva, pacífica y responsable, con el objetivo de optimizar el bienestar público [y agregamos: como ella misma propone], la garantía de vigencia de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales".[8] La ciudadanía es el poder colegislador desde el establecimiento de la representatividad gubernamental hasta la instauración del sistema democrático. Por ello mismo, la primera tarea de la cultura cívica es la retroalimentación entre ciudadanía y sistema democrático, como lo indica

[7] José Seco y Rafael Rodríguez, "Espacios para una nueva concepción de la ciudadanía", en Alfonso de Julios Campuzano [ed.], *Ciudadanía y derecho en la era de la globalización*, Madrid, 2007, p. 329.

[8] Josefina Cantú, en Nora Guzmán [comp.], *Sociedad, desarrollo y ciudadanía en México,* México, Limusa, 2008, p. 37.

Edgar Morín: "la democracia se funda sobre el control del aparato del poder por los controlados y así reduce la esclavitud (que determina un poder que no sufre autorregulación de aquellos que somete); en este sentido la *democracia* es, más que un régimen político, la regeneración continua de un bucle complejo y retroactivo: los *ciudadanos* producen la *democracia* que produce los *ciudadanos*".[9]

No obstante, una paradoja más de la democracia se da cuando la soberanía ciudadana se lleva al extremo: así, el fanático demócrata quiere que el pueblo resuelva todos los problemas. Este extremo puede oírse tanto de labios de representantes como de la *vox populi*, pues su tesis reza: "los problemas sociales y públicos son tarea de todos". Entonces se da pauta a un sinnúmero de asambleas y referendos que obstaculizan el quehacer político y la necesaria toma de decisiones.

Nos enfrentamos a más paradojas cuando tenemos en cuenta las posibilidades de la tiranía de las minorías, en contraste con la de las mayorías. Kymlica e Iris Marion Young son los representantes más cuestionados por su propuesta de la ciudadanía diferenciada. Ambos pretenden una serie de derechos específicos, exclusivos, privilegiados y paralelos a los derechos generales para quienes se encuentren en circunstancias identitarias de opresión. Pérez Luño, entre muchos otros, ha realizado una evaluación de dicha inclinación por las minorías y llega a dos conclusiones. En primer lugar, considera que si la ciudadanía diferenciada pretende garantizar el respeto a las minorías en un sistema de pluralismo, de tolerancia y de tutela de los derechos individuales, no se advierte en ella ningún avance cualitativo respecto de lo que entraña la noción liberal de ciudadanía. Y, en segundo lugar, si lo que persigue es dotar a las comunidades culturales o étnicas de unos supuestos "derechos colectivos" propios, cifrados en pretendidas esencias identitarias, entonces los derechos de ciudadanía de los individuos integrados en tales comunidades y, en concreto, su autonomía y la libertad individual, pueden quedar seriamente limitados e, incluso, vacíos de contenido.[10] Es decir, el bosque de derechos identitarios diferenciados de un grupo impediría observar a cada árbol identitario miembro de ese grupo.

Al trasladar la noción de ciudadanía a los derechos diferenciados minoritarios, en aras de este tipo de participación cívica, la democracia se enfrenta a nuevos problemas. Cárdenas y Villoro muestran cómo se rompen los equilibrios entre la participación ciudadana y la confianza cuando

[9] Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro,* México, Unesco [en línea], 1999, <http://www.bibliotecasvirtuales.com/bilbioteca/Articulos/Los7saberes/index.asp3>

[10] Antonio Pérez Luño, "La ciudadanía en las sociedades multiculturales", en A. de Julios Campuzano, *op. cit.*, p. 273.

se integran nuevas identidades culturales que provienen de otras zonas. Cárdenas insiste en que a pesar del desarrollo tecnológico y del aumento de la riqueza existen grandes cinturones de miseria y enormes desigualdades sociales, lo cual cuestiona la ética de la democracia.[11] Villoro ha sido clarividente cuando afirma que la integración (por ejemplo, económica) sin participación política (por ejemplo, de los inmigrantes o las etnias) genera inequidades. Y que aún peor es la participación sin integración (por ejemplo, la participación política donde una persona puede votar o ser electa pero no posee el estándar de vida económico para acceder a esas actividades, como pasa a las segundas generaciones de migrantes).

En contextos multiculturales, no basta sólo el otorgamiento de la nacionalidad, según el criterio de las *ius sanguinis* o del *ius soli,* para que una persona sea ciudadano, dado que —insiste Cárdenas— "nuestras sociedades son formalmente igualitarias pero estructuralmente injustas". [12]

No quisiéramos añadir a estas circunstancias la globalización de la economía y la toma de decisiones en el nivel supranacional, porque de hecho ocurren sin contar con la opinión de los ciudadanos y nos daría la sensación de que, en efecto, "muchas decisiones se toman para el pueblo pero sin el pueblo". Sin embargo, todavía debemos enumerar tres dificultades concretas que padece la democracia cuando de ausencia participación política se trata. Siguiendo algunas ideas ordenadas por Sermeño,[13] observamos que los principales problemas de la cultura cívica y la participación ciudadana son *la complejidad, el elitismo y la representación*. Este autor entiende por *elitismo* la competencia política entre élites que se disputan el ejercicio del poder al luchar por los votos de un electorado principalmente pasivo. Ahora bien, el modo en que logran esto las élites de interés y la manera en que el electorado se deja reducir a la pasividad son temas que veremos unas líneas adelante, al menos en un aspecto, con el papel que han jugado los *mass media* tradicionales (cine, radio, televisión y periodismo) en la democracia representativa. La *complejidad*, por su parte, es la anulación y disolución del ciudadano en su tarea de producir los ordenamientos y organizaciones sociales en el terreno de la política y la economía. Nos dice Sermeño que "las formas impersonales y tecnocráticas de complejas organizaciones burocráticas estaban, de esta suerte, destinadas a 'secuestrar' […] dichas facultades ciudadanas de administración

[11] Antonio Cárdenas, "La formación ética de la identidad en contextos multiculturales", en *ibidem,* pp. 315-325.

[12] *Ibidem*, p. 321

[13] Ángel Sermeño, "Democracia y participación política: los retos del presente", *Andamios*, vol. 2, núm. 4, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 7-33.

estatal"[14] y muy atinadamente añade en una nota que "la especialización de los diversos terrenos del conocimiento nos somete en el plano político a una nueva forma de tutela a pesar de que claramente no puede defenderse la idea de que esas élites técnicas gocen de un conocimiento moral superior o un conocimiento más elevado de lo que constituye el interés público".[15] La dificultad de la *representación* estriba en "la insuperable escala de los *demos* modernos que provoca la imposibilidad de la democracia directa y, por lo tanto, la crisis se acentúa por la insalvable distancia entre el representante y el representado; por la dudosa calidad de los aspirantes a ocupar los cargos",[16] al menos en cuanto representantes.

Muchas propuestas al respecto —las ideas de Dahl, Arendt, Lefort, Castoriadis, Olvera, Taylor, Diamond y, por supuesto, Young— son recogidas por Sermeño en su texto. Pero ahora queremos presentar unos auxilios diversos ante estos problemas. En parte, dado por la cultura cívica que provoca la participación ciudadana y, en parte, por la instrumentación de los medios que buscan ejercer el derecho de expresión concebido como el derecho a defender derechos y el derecho a ganar y ejecutar nuevos derechos. El derecho de expresión es propio de la deliberación cívica y debido el tamaño de nuestras democracias está condicionado al rol que juegan los *mass media*; pero hoy en día es emergente la mediación de los *nuevos media*.

Primero revisemos la noción de participación ciudadana y cultura cívicas. Podemos definirlas como "el involucramiento de los individuos en el espacio público estatal y no estatal desde su identidad de ciudadanos".[17] Y como dicho involucramiento puede tener varias categorías,[18] entre otras, la participación social, comunitaria, política y ciudadana, hemos de limitarnos sólo a las dos últimas. La política es el involucramiento de los ciudadanos en organizaciones formales y mecanismos del sistema político: partidos, parlamentos, ayuntamientos, etcétera, y siempre resulta una participación mediante los mecanismos de la *representación* política. Por su lado, la ciudadana es aquélla donde se involucran de modo directo en

---

[14] *Ibidem,* p. 12.

[15] *Idem.*

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] María Villarreal, "Participación ciudadana y políticas públicas", *Memorias del X certamen de ensayo político* [en línea], CEE Nuevo Léon, p. 32, <http://www.ceenl.org.mx/educacion/certamen_ensayo/decimo/MariaTeresaVillarrealMartinez.pdf >

[18] Nuria Cunill, *Participación ciudadana: dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados americanos,* Caracas, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, 1991. También, *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social*, Caracas, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo/Nueva Sociedad, 1997.

acciones públicas y no siempre alinea a los ciudadanos con las directrices del Estado, pues como muestra Ziccardi puede ser institucionalizada o autónoma.[19] La primera se genera dentro de los marcos normativos, mientras que la segunda emerge de la propia sociedad y sólo debe someterse a la legislación vigente. Esta distinción es suficiente para aclarar la diferencia entre participación ciudadana y cultura cívica.

Una distinción más para encaminarnos hacia el proyecto de país. En una obra posterior, Cunill distingue entre participación administrativa y participación política.[20] La administrativa sólo tiene interés en beneficiar a los involucrados y no implica la redistribución del poder, pues está despolitizada, mientras que la participación ciudadana política busca intervenir en la agenda pública y definir las decisiones que conformarán el proyecto de nación en un país. Por tanto, apela a la instrumentalización racional comunicativa y deliberativa. Y, por eso mismo, requiere los mecanismos institucionalizados y reconocidos jurídicamente.

Villarreal expone varias opciones de participación ciudadana política institucionalizada en consejos ciudadanos.[21] Pero la misma autora recoge la advertencia de Peters sobre el riesgo de que la participación ciudadana se convierta en un pacto de simulación, donde dichas organizaciones pierdan autonomía y supuestamente legitimen al gobierno siendo a la vez, estructural o corruptamente, juez y parte.[22] Parece que en la práctica no hay modo de evitar que los consejos ciudadanos devengan actores gubernamentales, cuando menos, soterrados. Villarreal es consciente de este problema y también elabora un cuadro sobre las limitaciones *intra* y *extra* régimen a las que está sometida la participación ciudadana. Para nuestro interés, sólo consideramos los tres últimos del cuadro aludido. *Intra* régimen: Ausencia del reconocimiento constitucional del derecho ciudadano a participar en las decisiones y asuntos públicos. Mecanismos de consulta y participación social ausentes, insuficientes o sin efecto vinculatorio. Criminalización/judicialización de movilizaciones y protestas sociales. *Extra* régimen: Ausencia de medios de comunicación independientes, plurales y abiertos a la sociedad. Relaciones sociales supeditadas a maximizar interés

[19] Alicia Ziccardi, *Gobernabilidad y participación ciudadana en la ciudad capital,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1998.

[20] N. Cunill, "La construcción de ciudadanía desde una institucionalidad pública ampliada", en Rodolfo Mariani [comp.], D*emocracia, Estado, ciudadanía. Hacia un Estado de y para la democracia de América Latina* [en línea], vol. II, PNUD/UE, pp.113-118, <http://web.undp.org/latinamerica/docs/Democracia_en_A%20_Latina.pdf>

[21] M. Villarreal, *op. cit.*

[22] Guy Peters, "Cambios en la naturaleza de la administración pública: de las preguntas sencillas a las respuestas difíciles", en María del Carmen Pardo [comp.], *De la administración pública a la gobernanza,* México, El Colegio de México, p. 87.

individual (costo-beneficio). Apropiación o mercantilización de espacios y bienes públicos por grupos de poder político o económico.[23]

La propuesta de participación ciudadana política mediante los *new media* desea aportar los instrumentos para resolver estas seis limitaciones explícitas y otras implícitas. No desconocemos la diferencia entre la existencia del medio y el reconocimiento jurídico de los derechos que persigue alcanzar y ejercer. La existencia del instrumento cibernético es una condición necesaria, dado el tamaño del *demos*; pero no suficiente para que el Estado legalice la participación y sus mecanismos. Quizá estamos en una coyuntura histórica donde la legitimidad, como pocas veces, provoca la legalidad[24] o, parafraseando a Habermas, la facticidad engendrará la validez.

Los *mass media* tradicionales: un proyecto de país sólo en democracia representativa

Los *mass media* tradicionales (cine, radio, televisión y periodismo) influyen el estilo de vida y, por tanto, el proyecto de país. Básicamente, tienen tres efectos: culturales, comerciales y políticos. Para el interés de nuestro propósito sólo comentaremos el segundo y el tercero.

La parte comercial fragmenta las audiencias, pues los medios se dirigen a las clases sociales según su capacidad de consumo o, en su defecto, según su aspiración de consumo. El efecto político es contrario al comercial: tienden a la homologación de audiencias, pues buscan a los electores como adeptos a un proyecto político partidista y particularmente pretenden uniformar una identidad nacional. Es decir, comercialmente fragmentan y políticamente equiparan. En otras palabras: son ideales para instaurar imaginarios sociales y generar nuevas necesidades de consumo.

Si bien es cierto que los medios han transformado el significado de la familia, el tiempo libre, la nacionalidad, etcétera, también han provocado reacciones: hay quienes aceptan su proceso de homogenización y otros ofrecen resistencia contra la "inculturación". De cualquier modo que se mire, homogenización o inculturación, sin duda, es el ejercicio del dominio. Por ello, Lull afirma: "los medios son instrumentos utilizados por las élites dirigentes para perpetuar su poder, su riqueza y sus *status* de su propia filosofía, su propia cultura y su propia moral".[25] Pero además están

[23] M. Villarreal, *op. cit.*, p. 44.

[24] Una jocosa exposición de legalidad causada por la ilegitimidad puede encontrarse en Anna Hallas, *La revancha de los bastardos*, en prensa 2012, disponible en Amazon.com.

[25] James Lull, *Medios, comunicación, cultura: aproximación global*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 51.

en contra de la participación ciudadana política, porque hasta ahora sólo habíamos visto el influjo de productores hacia consumidores, de gobernantes hacia gobernados; un poder unilateral desde los emisores hacia los receptores.

Los *mass media* tradicionales no pueden incluir las ideas de las audiencias en los planes de los representantes gubernamentales, pues más bien insertan las ideas de los representantes (o los candidatos en campaña) en las audiencias. Su misión es instaurar lo público en lo privado con la enajenación del electorado por los grupos de interés de élite. Convierten el espacio público, que podría ser político, en una función propagandística.

No es extraño, entonces que nos sintamos más poderosos como consumidores que como ciudadanos. Ello se debe a la advertencia de Stevenson: "El desarrollo de […] nuevas formas culturales parecen depender más de modos privados de consumo que de los principios del debate y la discusión abiertos".[26] El mercado se convirtió en nuestra ciudadanía y nos convirtió en consumidores con mayor sentido de pertenencia a una marca en lugar de adherirse a un proyecto de nación. Nos sentimos más poderosos como consumidores, gracias a "la pérdida de eficacia de las formas tradicionales e ilustradas de participación ciudadana (partidos, sindicatos, asociaciones de base), comparada con la incorporación que como consumidores se puede tener ante el espectáculo del poder político que ofrecen los medios".[27]

Por ello, acudimos a los medios y no a los despachos de gobierno:

> Los públicos acuden a la radio y la televisión para lograr lo que las instituciones ciudadanas no proporcionan: servicios, justicia, reparaciones o simple atención. No se puede afirmar que los medios masivos con teléfono abierto, o que reciben a sus receptores en los estudios, sean más eficaces que los organismos públicos, pero fascinan porque escuchan […] la escena televisiva es rápida y parece transparente; la escena institucional es lenta y sus formas (dilataciones, plazos, procedimientos formales que difieren o trasladan las necesidades) son complicadas hasta la opacidad que engendra la desesperanza".[28]

La falta del proyecto de país ante la embestida de los fines del mercado es devastadora, en la medida que los rasgos del ver, sentir, pensar y decidir se desdibujan hacia un espectáculo o simple representación. Dejando de

---

[26] Nick Stevenson, *Culturas mediáticas: teoría social y comunicación masiva,* Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 85-86.

[27] Néstor García-Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización,* México, Grijalbo, 1995, p. 41.

[28] *Ibidem,* p. 39.

lado la cultura cívica, el estilo de vida se estandariza aun en clases económicamente fragmentadas. Se adopta el consumo y se abandonan los derechos; se prefiere la plaza del mercado en lugar de la asamblea ciudadana; arrojamos del bolsillo la Constitución para dar más espacio al ciclo lleno-vacío de la billetera. Esto permite la continuidad de un colonialismo que privilegia la imaginaria representación del derecho de posesión por encima del derecho de oportunidad.

Si bien es cierto que Habermas advirtió de la evolución de la "prensa de noticias" a la "prensa de opinión",[29] para luego distinguir entre "la opinión pública manipulada y la crítica",[30] de todas manera el involucramiento en política de los *mass media* tradicionales ha sido muy acotado, a pesar de sus códigos de ética. Observamos que están condicionados por la economía de mercado, pues radio, televisión, cine y periodismo rara vez cuentan con fondos financieros externos y requieren autosustentabilidad. El caso de *mass media* estatales es inevaluable, pues su sustentabilidad depende del presupuesto estatal. En términos generales, la ciudadanía común no puede participar a través de ellos, pues se requiere la certificación como profesional o reconocimiento del gremio o la empresa para hacer periodismo, radio, televisión, por no hablar de los altos costos para hacer cine y hacerlo llegar a las audiencias; por lo mismo, sus filtros de accesibilidad son difíciles y casi imposibles de sortear. Las condiciones anteriores los ponen en manos de clientes patrocinadores y consumidores; pocas ocasiones en manos de los electores o de los ciudadanos, fuera de la condición elector, cuando no es época de campañas electorales. Por otra parte, también están sometidos a una alta barrera de censura, pues ésta proviene tanto de autoridades gubernamentales, clientes y consumidores. En el plano nacional, construyen una identidad homogénea al imponer mega-relatos y cosmovisiones que buscan la fidelidad de las audiencias a los imaginarios sociales de espacio y tiempo: de espacio, cuando se refieren a la territorialidad, y de tiempo, por la versión de la Historia de una nación instaurada por las instancias emisoras y sus grupos "élite" de intelectuales al servicio de los grupos de interés. Pero además están claramente en contra de la democracia participativa y fomentan la pasividad ante la idea de poseer una democracia representativa, pues dan por supuesto que tenemos democracia y que es la información lo que a través de ellos se busca.

Varios teóricos han querido superar estas limitaciones con diversas propuestas de educación cívica denominadas *ciudadanía digital* o lo que más ampliamente podríamos denominar *ciudadanía mediática*. Pero no todos

[29] Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública,* Barcelona, Gustavo Gili, 1997, p. 209.

[30] *Ibidem,* p. 261.

entienden el concepto en el mismo sentido. La propuesta de la ciudadanía digital de Ribble, Bailey y Ross posee un sentido altamente pedagógico para la cultura cívica. Pero tiene la limitación de reducirse al mundo de los escolares, pues se limita a establecer las condiciones éticas y operativas que debe seguir el "ciudadano" al hacer uso de los instrumentos digitales. Estos autores explicitan las normas didácticas para una ciudadanía digital en tres áreas y añaden nueve normas al comportamiento del ciudadano digital. Y de todo ello casi nada es utilizable en una democracia participativa.

Una propuesta de *ciudadanía mediática* está expresada y difundida por Adela Cortina en varios de sus textos y colaboraciones periodísticas. Ha sistematizado sus ideas en una conferencia de 2007, donde aparece el encabezado *Ética de los medios para construir una ciudadanía mediática*. En las propuestas de la catedrática de la Universidad de Valencia, encontramos sus ya habituales tensiones internas entre el aristotelismo de McIntyre y sus inclinaciones por Kant, las cuales la llevan a la actividad mediática deliberativa. Aborda la ciudadanía mediática desde las obligaciones éticas de los *mass media* tradicionales y no desde los electores. Lo hace con cuatro "submetas": *1*) Aumentar la libertad de los ciudadanos, proporcionándoles información contrastada, con opiniones fundadas y con interpretaciones plausibles. *2*) Potenciar la libre expresión de las opiniones. Pero en estos dos casos no repara en el potencial de los *new media*, para lograrlo. Ni siquiera hace mención del *periodismo ciudadano*, pues a duras penas se queda con la sesentera consigna de "aupar la imaginación al poder". *3*) Fomentar la opinión pública razonante, es decir, potenciar el debate y la deliberación. *4*) Entretener. Sobre esta meta, vuelve al recurso de la imaginación y la calidad. Asimismo, enmarca estas submetas en unos principios éticos: "no instrumentalizarás" (siguiendo el conocido imperativo kantiano de no utilizar a nadie como un medio, sino como un fin); "sí, empoderarás" (en el sentido de *empowerment.* Pero desgraciadamente no hace referencia a la posibilidad de empoderamiento del poder legislativo por los ciudadanos a través de la democracia participativa en lugar de la meramente representativa) y, finalmente, un principio que equivale a la acción comunicativa y deliberativa. Como es notorio, la intencionalidad de Cortina está bien orientada, pero falta de instrumentalización. Quizá por la falta de claridad del sentido del poder que deben ejercer los *media*: éste debe ir desde el ciudadano hacia las instancias de gobierno y no al contrario, evitar la colonización de lo público en lo privado, sobre todo cuando lo público sólo obedece al interés de las élites empoderadas de los medios. Las orientaciones propuestas tienen, no obstante, su alcance: "impedir la concentración del poder mediático, la transparencia de la poliarquía de los *mass media* tradicionales, la empresa informativa ética y la imposición de los ciudadanos en una libertad que como consumidores obliguen a cambiar a

los productores". Del mismo modo, añadimos nosotros, que como electores debemos obligar a los representantes a tener mayor fidelidad hacia su electorado y no hacia los intereses de partido. Es, sin embargo, una lástima que Cortina no considere a los *new media* como un recurso idóneo para lograr estos buenos propósitos.

Otra propuesta implícita para la *ciudadanía mediática* puede conjeturarse de Sunstein, en su ya clásico texto *Republic.com*, actualizado en su *Republic.com 2.0*.[31] Sin embargo, el reconocido constitucionalista norteamericano cae también en la versión mediática que presta mayor atención al flujo de los *media* hacia los ciudadanos. Las demás propuestas de la ciudadanía mediática en la era de la información son prácticamente desechables, porque confunden la configuración ciudadana desde imaginarios simbólicos y no logran incidir en la defensa, expresión y generación de derechos, cultura cívica y proyectos identitarios, precisamente, por carecer de las consideraciones de los *new media.*

Fernando Vallespín nos advierte de los peligros que enfrentará "la democracia mediática", cuando hace evolucionar la democracia representativa hacia la participativa. El propósito de esta democracia es el libre acceso de los ciudadanos a la información sobre la que debería producirse la deliberación pública racional y la toma de decisiones. Las resistencias a vencer son: "*a*) el proceso de concentración en manos privadas de los medios; *b*) la aparición de medios y agencias transnacionales que dicta de un modo eficaz la agenda de la información; *c*) la sujeción de los medios públicos a la promoción del gobierno en turno; *d*) la contaminación de intereses partidistas sobre los intereses informativos generales; y *e*) la asimetría entre los diferentes participantes en la comunicación política".[32] Y precisamente para acabar con la asimetría o mínimamente establecer una reciprocidad, aunque asimétrica, debemos considerar la potencialidad participativa de los *new media.*

Los *new media*: un proyecto de democracia participativa

Con una síntesis de los principales y mejores teóricos de la democracia, Baños ha expresado con clarividencia la razón jurídica por la cual los medios deben incidir en la democracia para transformarla en participativa. Esta autora, siguiendo a Gutmann, Habermas y Cohen, nos dice: "Para

[31] El primero, correspondiente a 2001; el segundo, a 2007.

[32] Fernando Vallespín, "Un nuevo espacio público: la democracia mediática", en Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz Suárez, *Teoría política: poder, moral, democracia,* Madrid, Alianza, 2003, pp. 468-469.

que una decisión pública sea legítima, debe pasar previamente por el debate en el espacio público y la esfera de la opinión pública, ambos conectados con una sociedad plural, dinámica y marcada por redes de asociaciones, que pueda reflejar las distintas voces de la sociedad".[33] La razón jurídica para la democracia participativa está en fundamentar la legitimidad de las políticas y decisiones públicas que toman los gobernantes en el derecho que tienen los ciudadanos a autogobernarse. Sólo así la democracia es eficiente y se evita que la política quede secuestrada por los partidos. Es decir, la democracia participativa debe darse porque es necesaria la inclusión de lo privado en lo público, con las ventajas de participación deliberativa, para evitar la enajenación del electorado y conseguir que lo político comprehenda lo privado, no que lo excluya.

Por su parte, podemos ubicar el inicio de los medios en la democracia participativa en el denominado *periodismo ciudadano*. Es decir, el periodismo que se volvió independiente de las élites de interés. Algunos ejemplos interesantes están en *Extreme Democracy.*[34] También es ilustrativo el caso del diario en línea *OhmyNews* de Corea del Sur, porque es considerado como el primer periódico *on line* creado completamente por los usuarios. En la actualidad, la estadística de 200 millones de *blogs* demuestra que el periodismo ciudadano trata temas no usuales en la agenda informativa convencional y que los temas de las agendas políticas y legislativas se abordan con perspectivas distintas. Incluso, los *blogs* han ganado espacio en los *mass media* tradicionales, como en el caso de algunos diarios mexicanos, donde, más allá de las "cartas al editor", se incorporan secciones de comentarios o, incluso, el espacio de "Tu weblog". Un caso ejemplar está en un *blog* del diario *El Universal*, donde el 21 de octubre de 2010, María Elena Meneses[35] reseña los argumentos de Gladwell contra la posición de Henry Jenkins sobre el poder movilizador de los *blogs* y sus efectos políticos. Después de ejemplificar cómo fue burlada la censura del gobierno chino contra el Premio Nobel de la Paz 2010, Liu Xiaobo, para evitar que éste se enterase de su nominación, la *bloguera* llega a concluir: "No hay fronteras, intransigencia, ineficiencia, ni censura que no puedan ser rebasadas por los *bytes*; si no, preguntemos a Liu Xiaobo". Pero el impacto real de los *new media* no se limita a los blogs; ahí apenas comienza. Twitter y la construcción de *wikis* nos abren los portales a la gestión mediática que permite a los ciudadanos ejercer el derecho de la libertad de expresión, el primero de los derechos para obtener justicia y recobrar la autonomía de la potestad

[33] Jessica Baños, "Teorías de la democracia: debates actuales", *Andamios*, vol. 2, núm. 2, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 49.

[34] Pueden verse en el sitio http://www.extremedemocracy.com

[35] Disponible en http://blogs.eluniversal.com.mx/weblogs_detalle12481.html.

depositada en los representantes. Es decir, descentralizan la democracia del ámbito representativo y la trasladan al participativo.

En contraste con lo que observamos en los *mass media* tradicionales, los *new media* presentan las siguientes características: no son provocados por la economía del mercado, sino por la del obsequio tanto de *software* libre como del acceso gratuito a muchos contenidos una vez que se posee internet. Son del dominio de aficionados, y los profesionales a veces son aceptados. Poseen barreras bajas de ingreso y, en lugar de estar dirigidos a electores y clientes, cada lector y emisor es un elector. Por lo mismo, su registro posee una censura real y son indiferentes ante una respuesta pequeña. Además del público, influyen también en el medio y al medio. Con ello, destruyen las meganarrativas alienantes creadas por las élites de intelectuales al servicio de grupos de interés y, en contraste, edifican ciudadanías diferenciadas (en el sentido de Kymlica y Young). Lo más importante en la evolución hacia la democracia participativa: no asumen que poseemos la democracia y buscamos información; por el contrario, obsequian la información, porque buscan la democracia, como lo evidencian las revelaciones de *Wikileaks*.

La participación ciudadana no sólo otorga nuevas formas de legitimidad al orden democrático cuando éste puede reivindicar los derechos para acceder y pertenecer al sistema social y político, permitiendo la inclusión en la toma de decisiones; también permite la elaboración de las reestructuras, el ejercicio de derechos expeditos a través de los *new media* con la correspondiente obligación estatal de estructurar las vías institucionales para ponerlos en esta función.

Pues bien, deberíamos regresar a los *new media* su sentido etimológico original y convertirlos en los instrumentos del arte de gobernar, es decir, en verdadera cibernética, palabra que proviene del griego *kibernetiké,* que significa el arte de gobernar una nave, de dominar los timoneles de los barcos. Por ello, el *browser* es el navegador o el *log-book* es la bitácora de navegación. De ahí la denominación del *weblog* y, finalmente, la abreviación de *blog*. Por la misma razón, a los viajeros del internet se les llama surfeadores (en referencia al *surfing*) o internautas. En una palabra, los *new media* nos llevan a un proyecto de país gobernado por cada elector-bloguero, twittero, wikiero, etcétera. Ése es el proyecto de nación deseada: una nación deliberativa en la toma de decisiones públicas por los ciudadanos privados; como diría Ortega y Gasset, por los "ciudadanos de a pie".

La ciudadanía tiene derecho a evolucionar, a ser reconocida en sus situaciones particulares y no sólo como una masa electoral representada. Tiene derecho a un país con portales electrónicos de opciones interactivas, *links* facilitadores de información oportuna y pertinente y hasta a ejercer abiertamente la auditoría ciudadana y la supervisión de rendición de cuen-

tas. También tiene derecho a que el Estado instrumente procedimientos donde pueda exigir el cumplimiento de las obligaciones de las autoridades de manera expedita, fácil y transparente sin ser disuelto en la institucionalización abstracta del derecho general o de los procedimientos burocráticos innecesarios.

El proyecto contemporáneo de país requiere la obligación estatal para instrumentar los *new media* al servicio de la ciudadanía, dentro de su propia funcionalidad y con la disponibilidad para las minorías. Esta obligación estatal es una respuesta a las objeciones recibidas por la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Con ello el Estado superaría las crisis de legitimidad que han denunciado el mismo Habermas[36] y Taylor.[37] Pero, cabe preguntar, ¿por qué habría de gestionar esta reestructuración estatal el mismo Estado alienante cuando su poder se ha degenerado en dominio y su horizonte sólo es autoreferencial? Deberíamos recordar: en su propio sistema jurídico, el Estado aparece como legal gracias a su versión autorreferencial, pero no siempre es legítimo representante gubernamental de la sociedad. Es decir, superaría las fuentes de dominio puro enumeradas por Weber[38] y alcanzaría una verdadera legitimidad.

Los *new media* tienen la capacidad para sustentar los derechos de las mayorías ignoradas y las minorías oprimidas. El caso de la programación y presupuestos de las erogaciones públicas es ejemplar para una democracia participativa. En una versión mediática de la participación ciudadana, cada voto del representante legislativo para autorizar alguna *propuesta-plan-programa y presupuesto* debería ser respaldada por su correspondiente electorado. Éste debería dar su anuencia a las cámaras y ello es más expedito por vía electrónica. Es decir, el voto del representante legislativo debe contabilizarse siempre y cuando demuestre que su electorado ha sido suficientemente consultado. Sólo así podremos superar las tres limitantes intra y extra régimen a las que está sometida la participación ciudadana que ha expuesto Villarreal (*vid. supra*). De esta manera, ningún gobernante podrá legislar y aún menos ejecutar alguna *propuesta-plan-programa* y *presupuesto* que no haya sido decidida por el electorado que, en última instancia, es quien sufraga los costos presupuestales de los planes y programas. Hoy en día, las actuales modalidades de registro ante notario público de los compromisos electorales son una expresión mínima de esta posibilidad, pues los candidatos a puestos de elección proceden unilateralmente y sin transparencia en los costos. El electorado ha de saber qué propuesta-plan-programa

[36] J. Habermas, *op. cit.*

[37] Charles Taylor, "Legitimation Crises?", *Philosophy and the Human Science,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[38] *Vid. supra.*

y presupuesto ha aceptado o rechazado y podría exigir, al mismo tiempo, que cualquier propuesta-plan-programa y presupuesto no incluida en los planes del trabajo presentados en campaña electoral sea excluida de la consideración presupuestal. Las nuevas o necesarias, pero imprevistas, propuesta-plan-programa y presupuesto podrían incluirse por medio de la consulta ciudadana para dar cabida a propuestas *a posteriori* a la elección. No deseamos un país donde la ciudadanía se decepciona de los servidores públicos porque improvisan programas y sus correlativas cargas tributarias.

Además, los *new media* pueden elevar de la esfera privada a la pública cualquier iniciativa de ley o propuesta-plan-programa y presupuesto. Ellos abren la posibilidad de difusión, discusión, perfeccionamiento, participación incluyente y formalización, muy por encima que las consultas ciudadanas realizadas por medios periodísticos a través de los edictos. Sin embargo, no toda la nación es el Estado: los servidores públicos se ven rebasados en eficiencia y confiabilidad cuando las instituciones de asistencia privada, las fundaciones filantrópicas e instituciones educativas utilizan antiguos y nuevos *media* para financiar, dar a conocer y democratizar cualesquier propuesta-plan-programa y presupuesto sociales. En alguna medida, sustituyen algunas funciones del Estado y, al desplazarlo, minan su legitimidad y erosionan su credibilidad. Agraciadamente, su propósito no es ése, sino complementar la satisfacción humanitaria de muchas necesidades. En este sentido, no debemos entender la cultura cívica como un Estado dentro del Estado, sino como una fuente de legitimación contemporánea con o sin márgenes estatales.

En adición a lo anterior, los derechos típicos de colegislación podrían ser fácilmente implementados mediante los *new media*; apelaciones en juicios de lo contencioso, el plebiscito, el referéndum, la revocación de mandato, la representatividad directa, la programación y planeación presupuestaria del erario público, la auditoría pública y la transparencia en la rendición de cuentas, así como la contraloría ciudadana. En el campo judicial, es posible el juicio cibernético como opción alternativa al juicio oral. En la esfera legislativa resulta más fácil el enlace a comisiones, a procesos de representatividad y la toma de decisiones.

Conclusión y discusiones

Lejos de colmar y culminar los derechos ciudadanos y los proyectos de nación, la cultura cívica ahonda sus posibilidades y deliberaciones. En ese espíritu deliberativo, la democracia participativa tiene muchas objeciones que atender; Habermas, Young, Arendt, Honneth, Kymlica, etcétera, han recibido objeciones y otorgado variadas réplicas que el espacio aquí nos

imposibilita exponer. Otro tanto ha pasado con el aporte de los *new media:* autoras como Pajnik los reprueban, paradójicamente, por su capacidad de exclusión ciudadana.[39] Pajnik además alega que los *new media* ofrecen un espacio de expresión ante la circunstancia que orilla al ciudadano a defenderse de una decisión estatal adversa o un abuso de poder, lo cual está bien, pero sólo alcanza a darle oportunidad de reacción; no lo incluye en la esfera de acción.[40] Sunstein duda de ellos al verlos prevalecer en el dominio comercial en vez del medio informativo o político y se cuestiona por el sentido de proponerlos como herramienta democrática cuando el ciudadano tiene preferencia por convertirse en consumidor en lugar de expandir sus derechos.[41] García Canclini reiteró un pesimismo por la reducción de la vida pública a la vida privada instaurada en el comercio.[42] Pero a pesar de los detractores de los *new media*, éstos avanzan participativamente y rebasan todos los imaginables límites del poder. Su potencial cívico incide en las tareas de los gobernantes; los obligan cada vez más a diseñar y ejecutar políticas que representen los deseos de sus electores. Con ello, no sólo el Estado, sino la participación del país entero obtiene una legitimidad poder. Entonces, la actividad ciudadana puede decir, más allá de la retórica representativa, con toda autoridad moral: "Nosotros, el pueblo…".

---

[39] Mojca Pajnik, "Citizenship and mediated society", *Citizenship Studies,* vol. 9, núm. 4, 2005, p. 349.

[40] M. Pajnik, "New media: limitations to citizenship", en Pere Masip y Josep Rom, *Digital Utopia in the Media: From Discourses to Facts: A Balance*, Barcelona, Facultat de Ciencies de la Comunicacío Blanquerna, pp. 77-86.

[41] Cass Sunstein, "Conclusiones", en J. Elster y R. Slagstad, *Constitucionalismo y democracia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 117-118.

[42] N. García Canclini, *op. cit.*

EL MATRIMONIO, LA FAMILIA Y LA IGUALDAD POLÍTICA

Moisés Vaca*
Juan Espíndola Mata**

RESUMEN El 21 de diciembre de 2009 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal reformó los códigos Civil y de Procedimientos Civiles para permitir legalmente matrimonios entre personas del mismo sexo. En este trabajo presentamos, desde un punto de vista teórico liberal, las razones que justifican dicha reforma y reformas similares alrededor del mundo. Primero, sostenemos que el Estado no debe distribuir derechos distintamente por factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, argumentamos que el Estado debe permitir que todas las parejas puedan adscribir el mismo significado social a su relación conyugal. Por último, planteamos que todos los argumentos correctos en favor de extender el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo son, a su vez, argumentos en favor de que el Estado permita el registro de *nuevas familias*, aun cuando no exista ni un vínculo sanguíneo ni uno sexo-afectivo binomial entre sus miembros.

ABSTRACT On December 21, 2009, Mexico City's Congress modified two of its civil laws to legally allow same-sex marriage. In this paper we present, from a theoretical and liberal point of view, the reasons that justify such laws and similar ones around the world. First, we hold that the State must not distribute rights differently considering morally arbitrary factors such as sexual orientation. Second, we argue that the State must allow all couples to ascribe the same social meaning to their conjugal relation. Finally, we hold that all the correct arguments in

* Departamento de Filosofía, University College London, Inglaterra
** Centro de Estudios Avanzados Universidad de Francfort, Alemania.

favor of same-sex marriage are also arguments for the thesis that the State should allow the legal recognition of *new families* even when there are no blood or sexual-affective links among their members.

Palabras clave:
Liberalismo político

Keywords:
Political liberalism

El 21 de diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal reformó los códigos Civil y de Procedimientos Civiles para permitir legalmente matrimonios entre personas del mismo sexo. La reforma de estos códigos representa la consumación de algunas de las prerrogativas liberales más fundamentales. En este artículo presentaremos, desde un punto de vista teórico liberal, las razones que justifican dicha reforma y reformas similares alrededor del mundo.

El matrimonio como institución tiene dos esferas igualmente importantes: una legal y una social. Por un lado, en la esfera legal, al contraer una unión matrimonial, dos personas adquieren un conjunto de derechos y obligaciones que aseguran (sujeto a variaciones regionales) derechos a la *tutela*, a la *seguridad social*, a la *filiación* y a la *sucesión*. Por otro lado, en la esfera social, contraer una unión matrimonial puede ser un acto expresivo con la finalidad de brindar cierto reconocimiento social a la relación conyugal de los contrayentes. A esta segunda esfera referiremos como el *significado social* o como el *estatus marital*.

Desde el punto de vista teórico, la interacción entre ambas esferas ha causado confusión en la justificación de las reformas liberales que extienden el derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo. En la sección uno, consideramos un ejemplo paradigmático de esta confusión ofrecido por el autor Michael Sandel.[1] En particular, defendemos dos tesis en esa sección. Primero, que el ejercicio del Estado en relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no debe estar guiado por si éstas cumplen o no con el significado social asociado al matrimonio —esto es, que el ejercicio del Estado a este respecto no debe estar determinado por la esfera social del matrimonio—, pues ello llevaría a arreglos institucionales antiliberales. Segundo, y en consonancia con lo anterior, que el argumento

[1] Michael Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?* Farrar, Straus and Giroux, 2010.

a favor de extender el derecho al matrimonio a las personas del mismo sexo no debe fundarse en que dichas personas pueden cumplir con el significado social asociado al matrimonio.

En la sección dos, planteamos el tipo de argumento que nos parece correcto para extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Primero, sostenemos que el Estado no puede otorgar derechos distintamente a sus ciudadanos por factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, argumentamos que, a pesar de que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no debe estar determinado por si éstas cumplen o no con el significado social del matrimonio, es muy importante que el Estado provea el contexto para que *todos* los ciudadanos en edad adulta puedan asociar los *mismos* significados sociales a sus uniones conyugales. Las personas que forman parejas del mismo sexo han crecido en una sociedad en la que se le concede mucha importancia al *status marital* como tal. Esto explica el que no sólo la esfera legal del matrimonio sea importante para ellas; también lo es el que sus uniones puedan adquirir el mismo tipo de reconocimiento que las uniones de parejas de sexo opuesto. Esto requiere que los mismos derechos a ambos tipos de uniones sean llamados con el mismo nombre. Sólo así el Estado puede garantizar el acceso tanto a la esfera legal como a la social del matrimonio a todas las personas adultas.

Finalmente, en la sección tres planteamos que tanto la literatura filosófica con relación a la institución de la familia como aquélla sobre la institución del matrimonio han fallado en notar una relevante concordancia normativa: a saber, que todos los argumentos correctos en favor de extender el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo son, a su vez, argumentos a favor de que el Estado permita el registro de *nuevas familias,* aun cuando no existan ni un vínculo sanguíneo ni uno sexo-afectivo binomial entre sus miembros.

De este modo, extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo y a registrar nuevas familias nos parece un requisito básico del valor de la igualdad, entendido en el sentido *político*. La igualdad política en general tiene, además de una dimensión legal, una dimensión social. Esta dimensión ha sido nombrada de distintas maneras en varias tradiciones internas al liberalismo. Paradigmáticamente, en la tradición anglosajona John Rawls la identifica bajo la idea de las *bases sociales del autorrespeto*.[2] En la tradición alemana, Axel Honneth la identifica bajo la idea del *reco-*

[2] John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971. En español puede consultarse *Teoría de la justicia* [trad. de María Dolores González], Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

nocimiento.[3] En consonancia con estas ideas, desarrollamos una noción de autorrespeto integral que requiere el cumplimiento de cuatro condiciones. Así, planteamos que, si el Estado no extiende el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo ni permite el registro de nuevas familias, vulnera tanto las bases sociales del *auto*-rrespeto como el respeto *mutuo* que los ciudadanos se deben en una sociedad liberal (en la que todos los ciudadanos se consideran y se ven a sí mismos como iguales).

Debe notarse que nuestra tesis es condicional: si el Estado otorga el derecho al matrimonio a parejas formadas por personas de distinto sexo, entonces debe otorgarlo a parejas formadas por personas del mismo sexo. Esto no nos compromete con la idea de que, *de facto*, no pueda existir un Estado liberal en que dicho derecho no es otorgado a ninguna pareja de ciudadanos. De este modo, rechazamos la idea de que el matrimonio sea un derecho humano fundamental, como en ocasiones suele argüirse en la discusión pública sobre este tema. Un desarrollo completo de esta idea nos alejaría del tópico principal del trabajo. Sin embargo, es importante recalcar que sólo una noción de los derechos humanos que puede llamarse maximalista (en la que cada interés relevante de la persona crea un derecho humano para asegurar la protección de dicho interés)[4] daría cabida a la idea de que el matrimonio es un derecho humano. Sin embargo, tal visión nos parece equivocada en la *función*, *justificación* y *contenido* que adscribe a los derechos humanos. En nuestra opinión, los derechos humanos marcan un estándar de justicia mínima que, de ser violentado ya sea por falta de recursos o negligencia local, justifica y requiere diferentes formas de intervención externa. Esta concepción en ocasiones es nombrada como la concepción *política* o *práctica* de los derechos humanos.[5] En consonancia con esta concepción, consideramos que un Estado que no otorga el derecho al matrimonio a ninguno de sus ciudadanos no vulnera un estándar de justicia mínima meritorio de intervención externa.

---

[3] Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. A Grammar of Social Conflict*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

[4] *Vid.* Martha Nussbaum, "Capabilities and human rights", en Pablo De Greiff y Ciaran Cronin, *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2002; y *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006.

[5] *Vid.* Josua Cohen, "Minimalism about human rights: The most we can hope for?", *The Journal of Political Philosophy*, vol.12, núm. 4, pp. 190-213, 2006; Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Joseph Raz, "Human rights without foundations", en Samantha Besson y John Tesioulas [eds.], *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

El matrimonio como la adscripción de un *telos*

Varios autores son de la idea de que el matrimonio debe tener un significado social específico asociado y reconocido por el Estado. Cada uno de estos significados presenta algo cercano a un *telos* para el matrimonio. Uno de los más recurrentes incluye la idea de que el *telos* del matrimonio es, más allá de garantizar una unión contractual de derechos y obligaciones, garantizar la reproducción humana. Otra idea recurrente plantea que el *telos* del matrimonio es el que los compromisos interpersonales estables son buenos para las personas. En esta sección nos concentraremos en estos dos *telos* adscritos al matrimonio y mostraremos que plantear que el Estado no debe garantizar la unión matrimonial a personas cuyas circunstancias les impidan cumplir con el *telos* propuesto en cada caso lleva a arreglos institucionales antiliberales.

Sandel es uno de los autores más prominentes que ha defendido recientemente la idea de que el Estado no puede evitar asociar un *telos* a la unión matrimonial. Ello incluso cuando el Estado pretende extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Según Sandel, cuando el Estado concede este derecho a personas del mismo sexo, lo hace bajo la idea de que el *telos* correcto del matrimonio no excluye a dichas personas. Sandel toma como evidencia de ello la argumentación dada por la presidenta de la Suprema Corte de Massachusetts para justificar su decisión respecto a otorgar el derecho de matrimonio a personas del mismo sexo:

> El intento por encontrar un argumento no juicioso a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo se fundamenta fuertemente en las ideas de no discriminación y de libre elección. Pero estas ideas por sí mismas no pueden justificar un derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Para ver por qué, considérese la meditada y matizada opinión escrita por Margaret Marshall, presidenta de la Suprema Corte de Justica de Massachusetts, en el caso *Goodridge vs. Departamento de Salud Pública* (2003) […] En lugar de abolir el matrimonio reconocido por el Estado, Marshall argumenta por expandir su definición tradicional para incluir parejas del mismo sexo. Al hacer esto, ella se posiciona por fuera de los límites de la neutralidad liberal para afirmar el valor moral de las uniones del mismo sexo, y para ofrecer una propuesta acerca del propósito del matrimonio propiamente concebido. Más que un arreglo privado y voluntario entre dos adultos, el matrimonio es una forma de reconocimiento y aprobación pública […] "El matrimonio civil es a la vez un compromiso personal profundo hacia otro ser humano y celebración pública de los ideales de mutualidad, compañía, intimidad, fidelidad y familia".[6]

[6] M. Sandel, *op. cit.*, pp. 256, 257, 258. Traducción de los autores.

Sandel tiene razón al plantear que este argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo supone que la unión contractual tiene un *telos*: a saber, que el fin de la unión contractual es el que los ciudadanos puedan desarrollar relaciones a largo plazo, bajo el supuesto de que son buenas para ellos. Sandel quiere inferir de este ejemplo que no es posible ofrecer una defensa a la extensión del derecho al matrimonio a personas del mismo sexo que no esté fundada en la idea de que la unión contractual tiene un *telos* particular. Sin embargo, dicha inferencia es falsa. Para ver por qué, analicemos un poco más a detalle la visión de Sandel al respecto.

En el caso que guió las deliberaciones de la Suprema Corte de Massachusetts, dos *telos* fueron contrapuestos: por un lado, un *telos* tradicional planteó que el propósito fundamental del matrimonio es la procreación; por el otro lado, el *telos* propuesto por la Corte de Massachusetts: que el propósito fundamental del matrimonio es lo que llamaremos aquí, en ánimos de sintetizar, un "compromiso amoroso" entre dos personas, esto es, "un compromiso personal profundo con otro ser humano fundado en la celebración pública de los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal".[7] De acuerdo con la visión propuesta por Sandel, la discusión gira en torno de si el *significado social actual* del matrimonio, esto es, el significado con el que el grueso de la sociedad identifica a la institución matrimonial, reconoce mejor el *telos procreación* que el *telos compromiso amoroso*.

Parece resultar claro que en las sociedades occidentales, incluida la mexicana, el significado social actual del matrimonio reconoce mejor el *telos compromiso amoroso*. Hay dos razones fundamentales para sostener esto: primero, las uniones matrimoniales de parejas estériles o de aquellas en que participan mujeres que ya no están en edad reproductiva, son socialmente aceptadas y legalmente permitidas; segundo, no querer tener hijos no es impedimento social ni legal para contraer una unión matrimonial.[8]

[7] En literatura filosófica, Ralph Wedgwood ha defendido que algo cercano al *telos compromiso amoroso* gobierna el significado social del matrimonio. S. Besson y J. Tesioulas [eds.], *The Philosophy of International Law*. *Vid.* Ralph Wedgwood, "The fundamental argument for same sex marriage", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, núm. 3, 1999, pp. 225-242.

[8] *Cfr*. Victor Callan, "Perception of parents, the voluntary and the involuntary childless: a multidimentional scaling analysis", *The Journal of Marriage and the Family*, núm. 47, 1985, pp. 1045-1050. *Vid.* también Kristin Park, "Choosing childlessness: Weber's typology of action and motives of the voluntary childless", *Sociological Inquiry*, vol. 75, núm. 3, 2005, pp, 372-402. Estos estudios muestran que la recepción social a matrimonios que deciden no tener hijos es favorable.

De modo que el *telos procreación* simplemente no captura el significado social actual de la institución matrimonial.[9]

Sin embargo, incluso si el *telos compromiso amoroso* captura el significado social actual correctamente, es un error basar en él el argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Ello debido a que, si basamos el argumento en dicho *telos*, se sigue que el Estado no debería permitir uniones matrimoniales (sean de personas del mismo sexo o de sexo opuesto) cuando dicho *telos* no pueda ser cumplido o, igualmente, que debería terminarlas en caso de que dicho *telos* deje de cumplirse. Mas, a pesar de que el significado social actual dicta que ello debería ser el caso, esto no es así en la práctica. Esto muestra con claridad cómo la dimensión social de la institución matrimonial no determina el ejercicio del Estado al respecto.

[9] Contrario a lo que planteó el procurador general de la República, Luis Chávez Chávez, *Acción de inconstitucionalidad 2/2010*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 16, el *telos procreación* tampoco determina la "naturaleza jurídica" del matrimonio. Aquí, el procurador Chávez: "Sin embargo, puede también afirmarse de forma categórica que la naturaleza jurídica de la institución del matrimonio civil es tendiente a proteger y establecer los derechos y obligaciones que surgen con motivo de la procreación de los hijos de los cónyuges". El procurador Chávez alude extrañamente al Artículo 4º y al 30º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos. Sin embargo, ni en dichos artículos ni en ningún otro de la Constitución se establece nada cercano a que el *telos procreación* guía la naturaleza jurídica del matrimonio (el Artículo 4º ni si quiera refiere al matrimonio; el Artículo 30º establece las bases para que extranjeros contraigan la ciudadanía mexicana. En dicho artículo hay un solo enunciado mencionando el matrimonio y a cuya estructura sintáctica el procurador alude a favor de su caso. El enunciado dice que son mexicanos por naturalización "la mujer o el varón extranjeros que contraigan matrimonio con varón o mujer mexicanos"). El procurador plantea que de dicho enunciado podemos inferir "el verdadero espíritu" (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 16) de la Constitución con respecto al matrimonio, ya que ésta no define explícitamente cómo debe constituirse tal institución. Igualmente el procurador argumenta que la Constitución promueve, también "en espíritu", ya que tampoco hay una sola mención al respecto, la formación de una familia "ideal" integrada por "padre, madre, e hijos" (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 10). El procurador Chávez utiliza entonces el cuestionado método de interpretación jurídica "originalista", método basado en la interpretación de las intenciones originales de aquellos que hicieron la ley (en este caso, los legisladores que reformaron el Art. 4º en 1974) en lugar de en la ley misma tal y cual está escrita. La Suprema Corte de Justicia de la Nación desechó en agosto de 2010 los argumentos del Procurador Chávez mencionados y concluyó correctamente, primero, que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos no asocia el *telos procreación* a la institución matrimonial y, segundo, que la Constitución protege a la familia en *todas sus formas*: "De todo lo anterior vemos que, en modo alguno, el artículo 4º de la Constitución alude a la institución civil del matrimonio, menos aun, definiéndola […] [A]sí mismo no es posible inferir que la Constitución protege un único modelo de familia –'ideal'–, como lo afirma el procurador, ya que lo que mandata, como se ha precisado, es la protección *a la familia* como tal, al ser indudablemente la base primaria de la sociedad, sea cual sea la forma en que se constituya." (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 138-139).

Algunos casos cotidianos ejemplifican lo anterior, esto es, que la dimensión social del matrimonio, gobernada por el *telos compromiso amoroso*, no determina el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales. Es común que una mujer o un hombre se casen para salir de casa, dejar atrás su localidad de origen, su familia cercana, etcétera. En algunas de estas uniones, las interacciones entre los contrayentes se caracterizan más por los valores típicos de una amistad que por un compromiso personal profundo con otro ser humano. De igual manera, dichas uniones tampoco están fundadas en una celebración pública de los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal. En ánimos de sintetizar, llamemos a una unión matrimonial de estas características *matrimonio amistoso*. Tal cual ha sido caracterizado, el *matrimonio amistoso* no cumple con el *telos compromiso amoroso*. Como tal, este tipo de unión matrimonial goza de mala reputación social, pero ello no es limitante para que el Estado los reconozca legalmente.

Otros casos cotidianos que ejemplifican cómo la dimensión social del matrimonio, gobernada por el *telos compromiso amoroso*, no determina el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales son los que podríamos llamar, en ánimos de sintetizar, *matrimonios disfuncionales*. En tales uniones, la mayoría de las interacciones entre los contrayentes están caracterizadas por una explícita oposición a los valores del *telos compromiso amoroso*: no hay mutualidad ni compañía, tampoco intimidad o fidelidad conyugal; en ellas, ya no se reconoce un compromiso personal profundo de dos seres humanos. A pesar de que el *telos compromiso amoroso* no es cumplido, y a pesar de que en el grueso de la sociedad este tipo de uniones no gozan de buena reputación, muchísimas personas deciden continuar en dichas uniones y el Estado no se los impide. El Estado no interrumpe, a menos que uno de los contrayentes así lo demande, matrimonios en los que ya no hay amor ni fidelidad de por medio —ni ninguna otra de las características que recrean el *telos compromiso amoroso*.

A nuestro parecer, los casos *matrimonio amistoso* y *matrimonio disfuncional*[10] muestran que, a pesar de que el significado social actual del matrimonio reconoce como central el *telos compromiso amoroso*, el ejercicio del

[10] Respectivamente, cada uno de estos ejemplos está ligado a lo que en sociología del matrimonio se conoce como *compromiso marital* y *comportamiento marital*; *vid.* Stephanie Byrd, "The social construction of marital commitment", *Journal of Marriage and Family*, 2009, núm. 71, p. 319. *El matrimonio amistoso*, como lo hemos definido, trata de capturar una de las formas en que se genera el fenómeno social del compromiso marital. Dicha forma de compromiso marital recibe una aceptación social significativamente menor que la que culmina con un *matrimonio amoroso*. Por otro lado, el *matrimonio disfuncional* trata de capturar una de las formas de comportamiento marital que no guían al *matrimonio amoroso*.

Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no está determinado por dicho significado social. Además, creemos que éste debe seguir siendo el caso. Que el Estado actuara de otro modo representaría una intromisión injustificada en la vida de los individuos (en este caso, en la vida de las personas que por voluntad propia participan de un *matrimonio amistoso* o un *matrimonio disfuncional*).

Hemos hablado de qué pasaría si el reconocimiento de las uniones matrimoniales por parte del Estado estuviera determinado por su cumplimiento del *telos compromiso amoroso*. Las mismas consecuencias se darían si otro *telos* fuera reconocible en el significado social del matrimonio. Generalizando, el problema principal de cualquier visión de la unión contractual en que el significado social del matrimonio tiene prioridad es como sigue: que el Estado debería permitir la unión matrimonial sólo cuando el *telos* supuesto pueda ser cumplido e, igualmente, el Estado debería de disolver la unión matrimonial de no cumplirse el *telos* supuesto. Ello, como hemos dicho, sería una afrenta a la libertad individual de las personas que voluntariamente participen de dichas uniones. De este modo, hemos alcanzado nuestra primera conclusión: sólo violando la libertad de las personas el reconocimiento de las uniones matrimoniales por parte del Estado puede estar determinado por el significado social de esas uniones.

En consonancia con nuestra primera conclusión, creemos que el argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismos sexo no puede basarse —contrario a lo que piensa Sandel— en la idea de que tales personas pueden cumplir con el *telos* matrimonial correcto. Argumentos como el de Sandel plantean que un primer paso en la discusión es ponderar la descripción correcta del matrimonio, esto es, que primero debemos identificar si el *matrimonio procreativo*, el *matrimonio amoroso*, el *matrimonio amistoso* o el *matrimonio disfuncional* captura el significado social actual del matrimonio. Como hemos dicho, resulta claro que el *telos compromiso amoroso* captura el significado social actual en las sociedades occidentales; esto es, el grueso de la sociedad identifica con la unión matrimonial un *matrimonio amoroso*. También resulta claro que uniones conyugales de personas del mismo sexo pueden cumplir con el *telos* del *matrimonio amoroso*. Dos personas del mismo sexo no están impedidas para formar un compromiso personal profundo entre ellas; tampoco lo están para honrar con su unión los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal. Sandel piensa que estas son las razones adecuadas para extender el derecho al matrimonio para dichas personas. Sin embargo, siendo consecuente con su propio argumento, Sandel debería aceptar que la intromisión del Estado para impedir o disolver *matrimonios procreativos, amistosos* o *disfuncionales* está justificada, ya sean de personas del mismo sexo o de sexo opuesto; esto es, que esta intromisión no es una

violación a la libertad de las personas que participan de tales uniones. De aquí, pues, nuestra segunda conclusión: cualquier argumento para extender el derecho al matrimonio a personas del mismos sexo que esté fundado en que el significado social correcto de la unión matrimonial no excluye a dichas personas está comprometido con la idea de que el Estado no viola la libertad de las personas al impedir o terminar su unión matrimonial si ésta no cumple o deja de cumplir con tal significado social.

El estatus marital, el autorrespeto y el respeto mutuo

Más allá de los importantes significados sociales asociados con él y desde el punto de vista del Estado, el matrimonio tiene una esfera legal definida. Al contraer una unión matrimonial, dos personas adquieren un conjunto de derechos y obligaciones que aseguran derechos a la *tutela*, a la *seguridad social*, a la *filiación* y a la *sucesión*. Una sociedad liberal no puede repartir derechos tan importantes en la vida común de las personas en función de factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Al permitir que ciertas parejas adquieran estos derechos y otras no, el Estado violenta el estatus de igualdad de los ciudadanos. Esto genera, como suele decirse atinadamente, ciudadanos de segunda clase que a pesar de ser agentes con las mismas capacidades morales y de contribuir a la cooperación social del mismo modo que el resto de los ciudadanos, ven arbitrariamente limitada su participación civil y política dentro de la vida social. Así, el único criterio que debe guiar el otorgamiento de estos derechos a parejas de ciudadanos adultas no es ni su orientación sexual ni si sus relaciones cumplen con el significado social del matrimonio, sino su propia voluntad.

Sin embargo, la idea de que el matrimonio no es más que un conglomerado de derechos y obligaciones que dos personas contraen entre ellas ha sido utilizada como un argumento en contra de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Históricamente, varios países y territorios, incluida la Ciudad de México, aprobaron leyes que ofrecían en algunos casos casi idénticos derechos y obligaciones a personas del mismo sexo, bajo el rubro de *uniones civiles*, *sociedades de convivencia*, *concubinato*, etcétera.[11] Dicho argumento suele decir que, debido a la existencia de estas

[11] Varios países, antes de admitir leyes que permiten el *status marital* a parejas del mismo sexo, aprobaron leyes como éstas durante finales de los noventa y el transcurso de los primeros años del siglo XXI. Tal fue el propio caso de la Ciudad de México (donde el *status marital* es concedido desde 2009), pero también de los Países Bajos (desde 2001), Bélgica (desde 2003), España (desde 2005), Canadá (desde 2005), Sudáfrica (desde 2006), Noruega (desde 2009), Suecia (desde 2009), Portugal (desde 2010), Islandia (desde 2010), Argentina

categorías legales disponibles para personas del mismo sexo, extenderles el derecho al matrimonio no es necesario.

Así como los derechos y obligaciones asociados al matrimonio varían de país en país, las uniones civiles y sociedades de convivencia también tienen variaciones regionales. Para hacer más fuerte el argumento, supongamos que los derechos y obligaciones vinculados con el matrimonio y aquellos asociados a las uniones civiles y sociedades de convivencia son idénticos. Si ése fuera el caso, ¿qué razones hay para sostener que los derechos otorgados a parejas del mismo sexo deben llamarse *matrimonio* en lugar de, digamos, *unión civil*?

Como hemos visto, el matrimonio tiene no sólo una esfera legal, sino social. Para muchas personas la segunda esfera puede ser tan importante como la primera. Por ello, no es suficiente sólo permitir a las parejas del mismo sexo acceso a la esfera legal. Ello no quiere decir que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones maritales deba guiarse por su significado social; más bien, quiere decir que el Estado debe *permitir* a las parejas que así lo quieran cumplir a cabalidad con dicho significado.

La importancia de la esfera social del matrimonio se expresa con contundencia por Nussbaum a través de una analogía reveladora: supongamos que, ante la prohibición de matrimonios interraciales que prevalecía en algunos estados de Estados Unidos hasta la primera mitad del siglo xx, se hubiera creado una categoría legal distinta (llamémosla *unión interracial*) para dotar de los mismos derechos a parejas interraciales.[12]

Esta solución, a pesar de conceder los mismos derechos a las uniones interraciales que a las intrarraciales, habría sido a todas luces insatisfactoria. Ello se debe a que negaría el aspecto expresivo que conlleva la esfera social del matrimonio a las personas que formaban uniones interraciales. Al no poder acceder al *status marital* como tal, las parejas interraciales hubieran continuado siendo consideradas inferiores en comparación con las parejas intrarraciales. En relación con la esfera social del matrimonio, Nussbaum plantea:

> El matrimonio tiene un aspecto expresivo. Cuando las personas se casan, éstas generalmente quieren realizar un acto de amor y compromiso frente

(desde 2010) y algunos estados de los Estados Unidos. Países en los que el *status marital* no es concedido, pero que cuentan con leyes que ofrecen derechos y obligaciones a parejas del mismo sexo, incluyen a Alemania, Andorra, Australia, Austria, Dinamarca, Eslovenia, Finlandia, Francia, Hungría, Israel, Luxemburgo, Nueva Zelanda, Reino Unido, Republica Checa y Suiza.

[12] Martha Nussbaum, "A right to marry? Same-sex marriage and constitutional law, *Dissent*, vol. 56, núm. 3, 2009, pp, 43-55.

> a testigos. La mayoría de la gente que se casa ve dicho acto como una parte muy importante de sus vidas. Poder hacerlo libremente [...] es considerado como algo definitivo de una vida humana adulta y libre. El acto realizado por la pareja que se casa es usualmente visto como algo que requiere de una respuesta por parte de la sociedad: declaramos nuestro amor y compromiso, y la sociedad, en respuesta, reconoce y dignifica dicho compromiso.[13]

Nussbaum aquí resalta con claridad la importancia de la esfera social del matrimonio. En consonancia con lo que ella plantea, nos parece que no permitir a las parejas del mismo sexo acceder a dicha esfera puede tener serias consecuencias en el autorrespeto de los ciudadanos.

En la tradición anglosajona de filosofía política contemporánea, la *Teoría de la justicia* de Rawls fue la primera en alertar de la importancia del autorrespeto en la vida de las personas. De acuerdo con Rawls, las instituciones de la estructura básica de un Estado liberal, gobernadas por principios de justicia, han de distribuir bienes primarios. Los bienes primarios, a su vez, son aquellos necesarios para realizar un plan de vida y desarrollar lo que Rawls denomina los dos poderes morales (la capacidad para escoger y modificar una concepción de la vida buena y la capacidad para cooperar con otros ciudadanos siguiendo principios de justicia). Uno de estos cuatro bienes está conformado por *las bases sociales del autorrespeto*. Como una cuestión de justicia, el Estado tiene que garantizar a todos los ciudadanos que existirán dentro de su territorio las bases sociales del autorrespeto.

A pesar de que Rawls no aclara a detalle en qué consisten las bases sociales del autorrespeto, plantea que éste incluye dos componentes: primero, el sentido del propio valor y el del plan de vida que uno elija y, segundo, la convicción de que uno tiene la habilidad para conseguir dicho plan.[14] El autorrespeto, pues, según Rawls, requiere que la persona se vea a sí misma y a los planes que decide emprender como valiosos y realizables. Varios autores han señalado que Rawls parece confundir *autorrespeto* con *autoestima*. En particular, Thomas y Eyal plantean que Rawls alterna entre una noción de autorrespeto más de corte kantiano y una más de corte psicológico.[15] Darwall, por otro lado, plantea que la noción de autorrespeto de Rawls parece inclinarse más hacia una visión evaluativa relacionada,

[13] *Ibidem*, p. 44. Traducción de los autores.

[14] J. Rawls, *op. cit.*, p. 485.

[15] Lorence Thomas, "Self-Respect: Theory and Practice", en Leonard Harris [ed.], *Philosophy Born Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, Kendal/Hunt Publishing House Company, 1983, y Nir Eyal, "'Perhaps the most important primary good': Self-respect and Rawls's principles of justice", *Politics, Philosophy, and Economics*, vol. 4, núm. 2, 2005, pp. 195-219.

como Rawls mismo plantea, a la vergüenza que conlleva no alcanzar la propia excelencia. Según estos autores, esta ambigüedad genera una seria inestabilidad en el argumento rawlsiano, pues no queda claro qué debe entenderse como un bien primario —esto es, no queda claro para qué cosa, necesaria para desarrollar tanto las dos facultades morales como un plan de vida, deban proveerse las bases sociales.[16]

Más allá de la teoría de Rawls, las discusiones contemporáneas del autorrespeto parten de dos grandes influencias en la tradición: una de corte aristotélico y otra, kantiano. La noción aristotélica se refiere al respeto que generan ciertos rasgos del carácter virtuoso y, en ocasiones, es llamada respeto evaluativo. La noción kantiana se refiere al respeto que toda persona merece por el hecho de ser un ser racional y autónomo, esto es, un ser capaz de conducirse según la ley moral, y en ocasiones, es llamada autorrespeto del reconocimiento.[17]

[16] Stephen Darwall, "Two kinds of respect", *Ethics*, vol. 86, núm. 2, 1975, pp. 164-170. Rawls trata estos puntos en *Teoría de la justicia*, pp. 485-493. Un problema todavía más atenuante para la teoría rawlsiana surge debido a la importancia que Rawls da al autorrespeto en otros ámbitos de su argumento general. Según Rawls, el principio de la libertad equitativa tiene prioridad con respecto al principio de la igualdad (que se subdivide, a su vez, en el principio de la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia —también ordenados en orden lexicográfico—). *Vid. op. cit.*, p. 286. Ello quiere decir que, de haber conflicto entre las directrices de ambos principios, aquéllas del principio de la libertad equitativa siempre tendrán preferencia ante el de la igualdad. Rawls ofrece varios argumentos en favor de esta regla de prioridad que gobierna a los principios de justicia. Varios autores coinciden en que los más importantes de ellos están fundados en la idea de que, de no haber libertad equitativa, el autorrespeto de los ciudadanos se vería afectado. Debido a que, como menciona Henry Sue: "nada es más importante en la teoría rawlsiana que la prioridad de la libertad", *vid.* "Liberty and self-respect", *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975, p. 195. En tanto que dicha prioridad concede el carácter liberal a la justicia como equidad, resulta problemático que el argumento ofrecido para mostrar la prioridad del principio de la libertad esté basado en una noción confusa. Otro argumento importante que depende de la noción de autorrespeto en su teoría es el que el mismo Rawls ofrece a favor del principio de diferencia en detrimento del principio de utilidad, incluso cuando este último es complementado con un principio garantizando un mínimo básico de ingreso y riqueza. Según Rawls, si el principio de utilidad guiara y justificara las desigualdades surgidas de la distribución del ingreso y la riqueza, los menos favorecidos verían su autorrespeto afectado, *vid. op. cit.* pp. 207-208. En cambio, sólo cuando dichas desigualdades están guiadas y justificadas por el principio de diferencia, el autorrespeto de todos los ciudadanos es equitativo. Debido a ello, según Rawls, las partes en la posición original escogen el principio de diferencia en lugar del de utilidad, *vid. op. cit.* p. 207. De nuevo, queda clara la importancia que tiene la noción del autorrespeto dentro del argumento general de la teoría rawlsiana.

[17] En la literatura contemporánea, las nociones de respeto de tradición aristotélica y de tradición kantiana son identificadas por Stephen Darwall como *appraisal respect* y *recognition respect*, respectivamente. El primero es gradual y se concede en función de la excelencia alcanzada por un individuo en algún rasgo del carácter (puede no concederse a otros rasgos del carácter de la misma persona). *Appraisal respect* también puede ser concedido al grado

Por otro lado, mientras que la importancia del autorrespeto ha sido trabajada en filosofía, la de la autoestima lo ha sido en psicología. En los estudios sobre el tema de los últimos cincuenta años, la autoestima ha sido considerada una respuesta emocional del agente a la autoevaluación, un *sentimiento de bienestar* ante sí mismo afectado por factores que incluyen las propias ideas sobre las apreciaciones de los demás.[18]

Por nuestra parte, creemos que la noción correcta de autorrespeto dentro de una teoría de justicia liberal necesita incluir con claridad tanto el contenido moral estudiado y propuesto en filosofía como el contenido netamente afectivo propuesto en psicología. Sólo una noción de autorrespeto de estas características puede describir correctamente el estado de cosas provocado por leyes discriminatorias como aquellas que prohíben el matrimonio entre personas del mismo sexo.

El modelo de autorrespeto que proponemos plantea que éste requiere del cumplimiento de cuatro condiciones. La primera condición, llamémosla *psicológica*, plantea que el agente debe tener una autoestima saludable, esto es, poseer una evaluación satisfactoria de sí mismo. La segunda condición, llamémosla *kantiana*, expone que el agente debe valorar su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes.[19] La tercera condición, llamémosla *rawlsiana*, plantea que el agente debe tratar de realizar los planes de vida que adopta.[20] Finalmente, la cuarta condición, denominémosla *aristotélica*, esboza que el agente debe exigir tanto que se valore su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes, así como que sus proyectos de vida no sean devaluados.[21]

---

de excelencia alcanzado en una habilidad u oficio (*e.g.*, la poesía, la física, la plomería, el dominó). En cambio, *recognition respect* es la disposición para dar el peso apropiado en la deliberación práctica, y para regular la propia conducta en función de ello, a algún hecho de un objeto el cual puede ser una persona, las emociones de una persona, una ley, el mundo natural. Una distinción similar se puede encontrar en L. Thomas, *op. cit.*, y en las categorías de *autoestima* y *autorrespeto* desarrolladas por D. Sach, "How to distinguish self-respect from self-esteem", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, 1981, pp. 346-360.

[18] Constant Roland y Richard Foxx, "Self-respect, A neglected concept", *Philosophical Psychology*, vol. 16, núm. 2, 2003, p. 262.

[19] Este aspecto del autorrespeto es trabajado por Thomas Hill, "Servility and self-respect", *The Monist*, núm. 57, 1973 y Diana Meyers, *Self, Society and Personal Choice*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

[20] Este aspecto del autorrespeto es suscrito por Rawls (*op. cit.*, p. 485) en los comentarios que ya hemos citado y por Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986. También, es trabajado por Thomas Hill, "Self-respect reconsidered", *Respect for Persons, Tulane Studies in Philosophy*, núm. 31, Nueva Orleans, Tulane University Press, 1985.

[21] Este aspecto del autorrespeto es trabajado por Bernard Boxill, "Self-respect and protest", *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1976; y Moody-Adams, "Race, class, and the social construction of self-respect", *The Philosophical Forum*, núm. 24, 1992.

Estas condiciones están relacionadas, respectivamente, con la *autoestima*, el *estatus moral*, las *aspiraciones personales* y el *carácter moral* del agente. Debido a ello, ninguna de ellas es suficiente en sí misma para garantizar que una persona pueda mostrarse respeto. Esto queda claro al analizar su relación con los planes de vida del agente. La *condición psicológica* requiere que el agente encuentre valor en los planes que gobiernan su vida. Sólo cuando una persona aprecia dichos planes puede hacer una evaluación satisfactoria de sí misma. Sin embargo, en tanto que un agente puede escoger y adscribir gran valor a planes de vida altamente destructivos para sí mismo, tener una evaluación satisfactoria de ellos no es suficiente para mostrarse respeto.

Es aquí que la *condición kantiana* complementa la anterior, pues ésta requiere que el agente escoja sólo planes de vida que sean consistentes con su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante los demás agentes. Si el agente adopta planes inconsistentes con dicho estatus, no se muestra respeto. No obstante, en tanto que la *condición kantiana* sólo resalta un aspecto negativo en la elección de planes en relación al autorrespeto, al dictar lo que el agente *no debe* hacer si quiere respetarse, tampoco es suficiente como una noción integral del autorrespeto. Atendiendo sólo a las dos condiciones hasta ahora mencionadas, cabe la posibilidad de que el agente valore planes de vida que no contravienen su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante los demás agentes, pero no los persiga.

Es aquí que la *condición rawlsiana* complementa a las anteriores, pues ésta pone énfasis en un aspecto positivo en la elección de planes en su relación con el autorrespeto. De acuerdo con esta condición, para mostrarse respeto a sí mismo, el agente no sólo debe limitar su elección a aquellos planes consistentes con su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes, sino que debe hacer por verlos realizados. La importancia de esta condición es todavía más clara si la entendemos en su relación con el *bienestar* del agente. Según Raz, el bienestar del agente está determinado por su capacidad para hacer lo que él llama *metas personales* y que aquí hemos llamado planes de vida. Si una persona se ve incapacitada para cumplir con esos planes, su nivel de bienestar no es óptimo.[22] En relación a lo que nos atañe, se debe decir que si el agente puede realizar sus planes y no lo hace, en tanto que atenta contra su propio bienestar, no muestra respeto por sí mismo. Éste es el aspecto del autorrespeto que la *condición rawlsiana* señala. Sin embargo, como en los casos anteriores, dicha condición no es suficiente aun cuando es tomada en conjunción con las condiciones hasta ahora expuestas. Atendiendo sólo a ellas, cabe la posibilidad de que el agente valore planes de vida que no contravienen su estatus de fin-en-sí-

[22] J. Raz, *op.cit.,* pp. 308-309.

mismo y de igualdad ante los demás agentes, y además los persiga, pero se vea imposibilitado a desarrollarlos por la acción de otros agentes ya sea directamente o a través de la mediación del Estado.

Es aquí que la *condición aristotélica* complementa las anteriores, pues ésta indica que el agente debe exigir que sus planes de vida no sean obstaculizados o devaluados. Esta condición cobra relevancia fundamental en contextos sociales donde dichos planes no sólo no cuentan con la adhesión mayoritaria en la sociedad, sino que además exacerban prejuicios sociales de fuerte raigambre.[23]

El caso del matrimonio entre personas del mismo sexo debe considerarse a la luz de este modelo. Creemos que su prohibición impide que las personas que participan de estas uniones cumplan con las primeras tres condiciones (*autoestima*, *estatus moral* y *aspiraciones personales*) y, además, resalta la importancia de la cuarta (*carácter moral*). En las sociedades contemporáneas, el significado social del matrimonio es visto por amplios sectores ciudadanos como una parte importante de su plan de vida —en ocasiones, fundamental—. Esto crea una insalvable encrucijada social para las parejas del mismo sexo que quieren acceder al estatus marital: por un lado, la sociedad en la que crecen las "bombardea" desde la infancia con la idea que acceder a dicho estatus es uno de los aspectos primordiales de *cualquier* plan de vida que éstas se propongan. Generalmente, los padres y demás parientes crean expectativas muy altas a este respecto; los amigos y el resto del entorno social, también. Casarse, de este modo, es algo altamente esperado dentro de la comunidad que recrea las relaciones de parcialidad más relevantes de las personas. Por otro lado, llegadas a la edad adulta, las parejas del mismo sexo descubren que están imposibilitadas para cumplir con dicho aspecto valioso de su plan de vida. Así, la existencia social plantea: "casarse es una de las cosas que consideramos más im-

[23] Cabe señalar algunos puntos con respecto a la noción de autorrespeto que hemos propuesto. Primero, obsérvese que dicha noción es descriptiva; esto es, plantea cuándo una persona se respeta a sí misma; en cambio, no dice que una persona *debe* respetarse a sí misma. Segundo, a pesar de que cada una de estas condiciones nos parece necesaria para garantizar el autorrespeto, no proponemos que sean conjuntamente suficientes. Esto es porque no queremos pronunciarnos con respecto a la tesis de si acaso una persona se falta al respeto a sí misma al no respetar el estatus de igualdad de las demás. Tercero, nuestra noción de autorrespeto tampoco se pronuncia en relación con la idea de que sólo una persona que se muestra respeto a sí misma puede entonces respetar a las demás. Finalmente, los nombre dados a las condiciones no pretenden sugerir que el aspecto del autorrespeto que capturan refleja con fidelidad histórica o textual la posición del autor en cuestión, y tampoco que la noción de cada autor mencionado en cada condición necesariamente excluya el contenido las demás. Más bien, como se dijo, los nombres dados a las condiciones reflejan el tipo de inspiración que tienen.

portantes y que más celebramos en la vida de la personas como tú, pero tú nunca podrás hacerlo".

Entonces, al negársele a las personas de mismo sexo el acceso institucional al *estatus marital* como tal, debido a la importancia que muchas de ellas, crecidas y educadas en una sociedad donde, como hemos mencionado, amplios sectores —a los que ellas mismas pueden pertenecer— conceden una importancia significativa a dicho estatus, pueden ver seriamente afectadas en su autorrespeto. Primero, ya que no pueden acceder a realizar su plan (*i.e.*, conseguir el *estatus marital* en una relación conyugal), la autoestima de estas personas puede verse afectada; esto es, pueden tener una evaluación negativa de sus relaciones conyugales como aquellas en que, por más intentos que se hagan por cumplir con el *telos compromiso amoroso*, jamás serán dignas de alcanzar el plan propuesto, el *estatus marital*. Segundo, al impedirles el acceso al *status marital*, las personas del mismo sexo también pueden pensar que no se encuentran en un estatus de igualdad, en tanto que fines-en-sí-mismos, con respecto a las demás personas que sí tienen acceso a dicho estatus; es decir, pueden pensar que, por más que son personas con las mismas facultades morales que el resto, debido a su orientación sexual, son inferiores moralmente. Tercero, al impedirles el acceso al *estatus marital*, las personas del mismo sexo pueden incluso abandonar los intentos por ver ese plan realizado —tener una relación reconocida y guiada por el *telos compromiso amoroso*; esto es, su bienestar nunca podrá llegar a ser óptimo en tanto que dejen de hacer por realizar uno de sus planes principales.

Por estas razones, el acceso institucional al *estatus marital* para todas las personas adultas en nuestras sociedades, independientemente de su orientación sexual, es una de las bases sociales del autorrespeto. No permitir que algunas personas puedan acceder a él es avalar una falla en la provisión de dichas bases para ellas.[24] Cuando el Estado falla en este sentido, promueve a su vez una afectación en el respeto mutuo que las relaciones morales entre ciudadanos dentro de una sociedad liberal requieren. Incluso cuando los

[24] Cabe señalar que, como Rawls lo aclara, el bien primario en cuestión son *las bases sociales* para alcanzar el autorrespeto, en lugar del autorrespeto mismo. *Vid.* J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. En español, *La justicia como equidad. Una reformulación* [trad. de Ardes de Francisco], primera edición, Barcelona, Paidós, 2002. Hay dos razones para ello. Primero, la métrica de los bienes primarios debe otorgar un base pública de comparaciones interpersonales (*vid.* J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press. En español, *Liberalismo político* [trad. de Sergio René Madero Báez], México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 175-183), y sólo los medios objetivos para alcanzar el autorrespeto pueden cumplir con esta característica. Segundo, aunque el Estado puede proveer los medios necesarios para que los ciudadanos logren autorrespetarse, no puede garantizar el que de hecho lo harán.

derechos de tutela, seguridad social, filiación y sucesión estén garantizados, en tanto que no tengan acceso al *status marital*, las personas del mismo sexo ven sus relaciones conyugales sobajadas a un estatus de inferioridad en cuanto a aquellas de personas de sexo opuesto. Así, que existan leyes no discriminatorias, como aquellas que permitan el acceso al *status marital* mismo a parejas formadas por personas del mismo sexo es prioritario, porque sólo con este tipo de leyes el Estado puede cumplir con las prerrogativas liberales más fundamentales: el Estado debe igual respeto a los ciudadanos.

Cabe destacar lo siguiente. Permitir legalmente a las parejas del mismo sexo el acceso íntegro a la esfera social del matrimonio, no quiere decir que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales esté determinado por dicho significado social. Como vimos en la sección anterior, ello traería consecuencias ingratas desde una perspectiva liberal (la intromisión injustificada de Estado en la vida de las personas para corroborar que, de hecho, su unión cumple con tal significado). Por el contrario, cuando el Estado permite legalmente a las parejas el acceso íntegro a la esfera social del matrimonio, son éstas las que deciden si su unión contractual de derechos abraza o no dicho significado. Así, son las personas mismas quienes gestionan el significado social que dan a su unión matrimonial y no el Estado. De hecho, muchas parejas (del mismo sexo y de sexo opuesto) pueden rechazar el significado social tradicional del matrimonio y sólo realizar la unión debido a razones de corte estrictamente legal.

Así, hemos visto que hay dos razones centrales para otorgar el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo en sociedades en las que ese derecho se otorga a parejas del sexo opuesto. Primero, un Estado liberal no puede otorgar derechos distintamente a sus ciudadanos en función de factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, un Estado liberal que impide la adscripción del mismo estatus social a la unión de parejas del mismo sexo y a la de parejas de sexo opuesto no realiza a cabalidad la igualdad política, al violentar tanto el autorrespeto de algunos de sus ciudadanos como el respeto mutuo que todos ellos se deben. Estas dos razones dan sustento a la leyenda que acompaña las luchas por el reconocimiento del matrimonio a personas del mismo sexo en la discusión pública: “Los mismos derechos [igualdad legal] con el mismo nombre [igualdad social]”.

Nuevas familias y la extensión de la igualdad política

Quisiéramos terminar señalando hacia dónde debe continuar la lucha por la plena realización de la igualdad política. Debemos aclarar, sin embargo, que nuestro tratamiento del tema será desafortunadamente breve por razones de espacio.

Resulta interesante que la gran mayoría del trabajo hecho en la filosofía política de finales del siglo xx e inicios del xxi sobre la institución de la familia se haya concentrado en dos aspectos. Por un lado, la crítica feminista al liberalismo igualitario con relación a esa institución se ha centrado en si, de hecho, puede haber una supuesta división tajante sobre lo público y lo privado.[25] Por otro, la mayor parte del trabajo de los teóricos liberales respecto de esta institución se ha ocupado sobre qué tan amplia es la prerrogativa de los padres para educar a sus hijos de acuerdo con sus creencias religiosas y cómo contrarrestar las desviaciones a la igualdad equitativa de oportunidades que ésta genera.[26] Así, tanto esta literatura sobre la familia como la relacionada con el matrimonio del mismo sexo han fallado en notar una concordancia normativa importante: a saber, que todas las razones y argumentos correctos a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo son a su vez razones y argumentos a favor de que el Estado permita el registro legal de *nuevas familias*.

Cabe recordar que participar legalmente de una familia permite la protección de derechos muy similares a aquellos asociados al matrimonio: tutela, seguridad social, filiación y sucesión. En sociedades homófobas y con grandes índices de migración interna (del campo a las ciudades), existe un gran número de personas literalmente "exiliadas" de sus familias. Más generalmente, muchísimas personas en las sociedades contemporáneas forman nuevas relaciones de cuidado aun cuando no se ven unidas ni por un *vínculo sanguíneo* (como en el caso de las familias biológicas) ni por un vínculo sexo-afectivo *binomial* (como en el caso de ciertas parejas). A pesar de la importancia de estas relaciones que no son ni sanguíneas ni binomiales, dichas personas se encuentran en la indefensión legal y social debido a que el Estado no les permite registrar tales vínculos bajo la figura de una nueva familia.

No sólo los derechos adquiridos al formar un matrimonio y al pertenecer a una familia son muy similares. Igualmente, nos parece que las razones esgrimidas en este trabajo a favor del matrimonio entre parejas del mismo sexo secundan que el Estado conceda el derecho a registrar nuevas familias a expresa voluntad de los ciudadanos. Veamos, en particular, la pertinencia de las dos razones centrales que hemos ofrecido.

Primero, el Estado no puede repartir derechos distintamente por factores moralmente arbitrarios. Tanto la relación sanguínea como la relación binomial en la que se fundan la familia y el matrimonio actualmente nos

[25] *Vid.*, paradigmáticamente, Susan Moller-Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989.

[26] *Vid.* Adam Swift, *How Not to Be a Hypocrite*: *School Choice for the Morally Perplexed Parent*, Routledge, 2003.

parecen algunos de estos factores. De este modo, resulta injustificable, por ejemplo, que cinco recién llegados de provincia a la Ciudad de México, viviendo en la misma casa, compartiendo gastos y problemas, no tengan modo legal de proteger sus vínculos. Igualmente injustificable es que cuatro personas del mismo o distinto sexo viviendo juntas sin vínculos sexo-afectivos se hallen, desde el punto de vista legal, a expensas de las familias biológicas que los han "desterrado". ¿Por qué deben ser dichas familias las que tomen decisiones tan importantes para la persona como las que tienen que ver con los derechos de tutela, como cuando ésta se somete a una operación de alto riesgo y se encuentra incapacitada para decidir por sí misma? ¿Por qué esas familias se hacen herederas automáticas de los bienes de las personas "exiliadas" cuando no existe un testamento, siendo que éstas han obstaculizado la vida de las personas en cuestión? En muchos casos, como hemos dicho, para las personas "exiliadas" la familia sanguínea más bien es lejana o asemeja a un enemigo; de este modo, parece que no tienen más familia que su nuevo hogar. Esto es algo que el Estado debe reconocer desde el punto de vista legal.

Segundo, al avalar el registro legal de nuevas familias, el Estado permite que estos ciudadanos *realicen*, si así lo quieren, el significado social de pertenecer a una familia a partir de la participación en sus nuevas relaciones de cuidado. Dicha realización puede resultar fundamental para que el Estado asegure tanto las bases sociales del autorrespeto a las personas que forman parte de esas relaciones como el respeto mutuo que las personas se deben unas a otras en una sociedad liberal.

Nuestra propuesta de política pública también tiene ventajas teóricas. Considérese la reciente y destacada propuesta de Elizabeth Brake.[27] La autora defiende lo que denomina el *matrimonio mínimo*, esto es, una figura legal en la cual una persona puede otorgar ciertos derechos matrimoniales a otra (digamos, los de tutela) y a otra distinta otros de estos derechos (digamos, los de sucesión). El matrimonio mínimo también plantea que el otorgamiento de derechos no requiere de reciprocidad necesaria: una persona puede otorgar ciertos derechos (digamos, de filiación) a otra sin recibir ninguno de su parte. La motivación principal de la propuesta de Brake es, como ella misma lo sostiene, poder otorgar derechos a grupos de ciudadanos que viven juntos y que no están unidos ni por un vínculo sanguíneo ni por un vínculo sexo-afectivo binomial (Brake identifica a estos grupos bajo el nombre de "tribus urbanas"). Sin embargo, esta propuesta padece de un problema central: termina por desfigurar completamente el entendimiento social de la unión matrimonial. Como hemos visto, algunos ciudadanos en nuestras sociedades encuentran gran importancia en dicho significado.

[27] Elizabeth Brake, "Minimal marriage. What political liberalism implies for marriage law". *Ethics*, núm. 120, 2010, pp. 302-337.

Más relevante todavía resulta el que, para proteger jurídica y socialmente a los grupos que Brake menciona, no es necesario alterar a tal grado la institución legal y social de matrimonio. Otras instituciones pueden cumplir la función de protección social. De hecho, aunque esto es algo que requiere apoyo empírico que no podemos proveer aquí, dichos grupos parecen identificar más sus relaciones con aquellas de una familia contemporánea que con las de un matrimonio.

Así, creemos que la realización plena de la igualdad política no sólo demanda que el Estado otorgue el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo cuando ese derecho es concedido a parejas del sexo opuesto. La igualdad política también requiere que el Estado permita el registro de nuevas familias a personas sin vínculos sanguíneos o sexo-afectivos binomiales cuando este derecho está garantizado a personas con dichos vínculos.

EL CARÁCTER PERFOMATIVO DE LA IDENTIDAD

ANÁLISIS DE TRES AVANCES EN LA LEGISLACIÓN ARGENTINA

Verónica Tozzi*

Resumen El artículo se ocupará del tratamiento que ha tenido en los últimos dos años el derecho a la identidad en la Argentina. Nuestro objetivo, de carácter filosófico, se dirige a mostrar cómo concepciones esencialistas y fundacionistas de la identidad basadas en la naturaleza divina, en la ciencia o en el privilegio epistémico del propio individuo, fracasan en la garantía de un trato igualitario en el respeto que todos merecen en relación con este derecho. Examinaremos la Ley de Matrimonio Igualitario, consistente en la modificación del Código Civil, la denominada Ley de ADN, consistente en la modificación del Código Penal procesal para la extracción de ADN a las víctimas y, por último, la Ley de Identidad de Género que busca asegurar el reconocimiento de la dignidad, la singularidad y del propio proyecto de vida de las personas trans, permitiéndoles modificar el nombre y el sexo en su documento nacional de identidad y acceder a tratamientos quirúrgicos y/o hormonales.

Abstract The article deal with the treatment the right to identity has had in the past two years in Argentina. Our philosophical goal goes to show how fundacionist and essentialist conceptions of identity based on the divine nature, in science or in the own individual's epistemic privilege fail to guarantee equal treatment for every in relation to this right. We examine the Equal Marriage Law, based on the modification of the Civil Code, the Law called DNA, based on the modification of the Code of Criminal Procedure for the extraction of DNA

* Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

for victims, and finally, the Gender Identity Law seeks to ensure the recognition of the dignity and, the uniqueness of the project of trans people's lives, allowing them to change the name and gender on her identity card and access to surgical and / or hormonal.

Palabras clave:
"Finitismo de significado", performatividad, Queer, Programa Fuerte para la Sociología del conocimiento, Butler.

Keywords:
"Mining Finitism", Performativity, Queer, Strong Program for Sociology of Knowledge, Butler.

> Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y variables, y en ocasiones ellos mismos privan a otros de dicho *status*, diferenciando entre lo humano y lo menos humano, según su raza y la visibilidad de su raza, morfología, sexo (perceptibilidad) y etnicidad y categorización de la misma. Los reconocidos como menos humanos no tienen vida viable.
>
> Butler, *Deshacer el género*

Los reclamos y demandas por los derechos a la identidad han llegado a tener un importante tratamiento en los parlamentos de las democracias actuales, en muchos casos con resultados positivos, aunque todavía queda mucho por hacer. Los debates y cuestiones relacionados con el derecho a la identidad de minorías oprimidas, excluidas o directamente violentadas, generan perplejidad, pues, por un lado, el reconocimiento de los derechos ha sido posible en gran parte por abandonar y criticar de forma enérgica concepciones naturalistas o esencialistas de la identidad sexual, de género, raza o etnia, categorías identitarias pretendidamente fijadas por rasgos básicos estables y legitimadores de la exclusión. La erradicación definitiva del esencialismo y el naturalismo no ha ocurrido aún, con lo que se habilita un espacio pretendidamente humanista según el cual, dado el carácter natural y esencial de ciertas identidades, la sociedad hace mal en maltratar y violentar, por ejemplo, a los sujetos no heterosexuales, pero reclaman que dichos sujetos limiten a su vida privada el ejercicio de su identidad de género. En fin, la pervivencia del prejuicio esencialista nos permite detectar una hipócrita tolerancia basada en la distinción público- privado, gracias a

la cual lo privado no es otra cosa que lo despojado de derecho.[1] La cuestión se hace más urgente, en la medida en que dicho reclamo y las leyes que se promulgan para garantizar ese derecho no encuentran una raíz explícita en los documentos y cartas internacionales de derechos humanos,[2] lo que no significa que no esté contemplado implícitamente. Por ello, quienes en el mundo contemporáneo han legislado sobre el tema atienden sobre todo a las consideraciones que dichos documentos realizan acerca de la igualdad de todo ser humano y de la promoción del progreso social y elevación del nivel de vida para garantizar el ejercicio de la libertad.[3]

En estas breves páginas nos ocuparemos del tratamiento que ha tenido en los últimos dos años el derecho a la identidad en la Argentina. Nuestro objetivo de carácter filosófico se dirige a mostrar cómo concepciones esencialistas y naturalistas de la identidad basadas en la naturaleza divina, en la ciencia o en el privilegio epistémico del propio individuo acerca de sí mismo, fracasan en la garantía de un trato igualitario en el respeto que todos merecen en relación con este derecho. Para ello, analizaremos los debates en torno de dos leyes ya sancionadas y promulgadas y un proyecto de ley con media sanción en la Cámara de Diputados (que será tratado este año en la Cámara de Senadores). Nos referimos a la llamada Ley de Matrimonio Igualitario (26.618, Decreto 1054/10), consistente en la modificación del código civil, y la Ley de ADN (26549/2009), que consiste en la modificación del código penal procesal para la extracción de ADN a las víctimas, de fundamental importancia para el caso de apropiación ilegal de menores durante la última dictadura militar (1976-1983). El proyecto con media sanción, llamado Ley de Identidad de Género, busca asegurar el reconocimiento de la dignidad, la singularidad y del propio proyecto de vida de las personas transexuales, travestis, transgénero e intersex, permitiéndoles modificar el nombre y el sexo en su documento nacional de identidad y acceder a tratamientos quirúrgicos u hormonales.

La sociedad argentina ha asistido a una intensa discusión protagonizada por organismos de derechos humanos, organizaciones militantes de base, equipos de científicos, educadores, psicólogos, juristas y representantes de diversos credos religiosos. Aquellos que defendieron y aprobaron

---

[1] Ésta fue la estrategia de aquellos que promovían otorgar la unión civil para parejas del mismo sexo y reservar la institución del "matrimonio" para uniones heterosexuales.

[2] *Vid.* Gonzalo Elizondo Breedy y Marcela Carazo Vicente, *Juventud e Identidad* [en línea], t. II, cap. III: El derecho a la identidad, artículos presentados en el III Congreso Internacional "20 años de lucha de Abuelas de Plaza de Mayo", 1997, en <http://www.conadi.jus.gov.ar/home_fl.html. >

[3] Especialmente los artículos 2, 6 y 7 de la *Declaración universal de los Derechos Humanos*. Los derechos de identidad se incluyeron explícitamente en la Convención sobre los Derechos del Niño, artículo 8. *Vid.* G. Elizondo Breedy y M. Carazo Vicente, *op. cit.*

(en la sociedad y en las cámaras) las leyes del matrimonio igualitario e identidad de género no coincidieron siempre con la aprobación de la ley de ADN. Seguramente, en el caso de los legisladores nos podemos topar con ejemplos en los que la decisión de acompañar o no dicha ley haya estado filtrada por la relación con el gobierno nacional (promotor de las tres leyes); no obstante, más allá de estas cuestiones partidistas, ha habido desacuerdos genuinos. La riqueza, el dramatismo y la sofisticación de la disputa han quedado plasmados en las versiones taquigráficas de las sesiones del Congreso de la Nación, las cuales han sido seguidas en vivo por una significativa parte de la población.

Es oportuno, entonces, detenernos a reflexionar filosóficamente sobre el *status* de nociones como sujeto, individuo e identidad personal, con el objeto de apreciar no sólo el papel reparador que estas leyes vienen a saldar, sino el rol transformador de las prácticas sociales que la promulgación de este tipo de leyes puede tener en la sociedad. Las tradicionales dicotomías entre naturaleza y cultura, lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo objetivo, lo esencial y lo accidental, lo público y lo privado, lo real y lo construido, se reavivan a la hora de legislar sobre los derechos a la identidad. Sin pretender resolverlas o disolverlas, es una buena ocasión para, por un lado, explorar nociones no esencialistas (características estables) y no naturalistas (fundadas en la biología, la cultura, la religión, la raza) de la identidad personal y colectiva, y, por el otro, evitar la adopción de cierto constructivismo lingüístico o social que, pecando de ingenuidad, oscila torpemente entre voluntarismo o determinismo en cuestiones de identidad. Por nuestra parte, promoveremos una aproximación pragmático performativa de las categorías identitarias, que se apropie a su vez, de manera no fundacionista ni determinista, de los recursos cognitivos proporcionados por las ciencias naturales, las ciencias humanas y las nuevas tecnologías biomédicas para contribuir a vidas más vivibles a aquellas minorías vulneradas.

"Finitismo de significado", performatividad y la contingencia de las clasificaciones

La consideración pragmático-performativa relativa a las políticas de la identidad nos es proporcionada, de un lado, por la teórica feminista Judith Butler y Joan Scott.[4] Por otro lado, la consideración pragmático-performativa

[4] Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007; de ella misma, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Barcelona, Paidós, 2002; también, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006. Debo mencionar que en la consideración pragmática y performativa de las categorías

del significado y del lenguaje en general nos aproximará al denominado "finitismo del significado", teoría de raíz wittgensteiniana desarrollada en los ochenta por el sociólogo de la ciencia, David Bloor,[5] y proseguida recientemente por Martin Kusch.[6] Comencemos por las reflexiones propuestas dentro de las políticas de la identidad.

En este marco se ha llegado a advertir que categorías como gay, lesbiana, afroamericano, indígena, mujer, niño abusado, etcétera, presuponen una identidad homogénea existente,[7] un sujeto que reclama representación política. Este presupuesto pudo, en algunos contextos, haber mostrado su eficacia; no obstante, se vio paulatinamente desafiado por la advertencia de que las categorías referentes a sujetos discriminados son ellas mismas también formaciones discursivas y efectos de alguna versión dada de la representación política.[8] La estabilidad de lo "femenino", lo "gay", lo "negro" inevitablemente genera exclusiones, aunque su fin sea emancipatorio. No es lo mismo ser mujer, gay o lesbiana de clase social alta y de país central que de clase baja o de un país periférico en estado de pobreza, lo cual revela que toda categoría identitaria es construida y toda construcción social se establece a la luz de seleccionar ciertos aspectos y excluir otros, incluir a ciertos agentes y excluir otros. Ahora bien, no sólo las categorías identitarias son construcciones excluyentes; también lo son, como ha indicado Butler en *El género en disputa,* las nociones "generales" de "persona" y "sujeto" definidos por sus facultades "básicas" de conciencia, lenguaje y deliberación moral, en tanto soporte ontológico previo a sus varios roles de visibilidad social. Para Butler, el significado de nociones de "persona" y "sujeto" no proviene

---

de identidad también están presentes los escritos de la historiadora Joan Wallace Scott, "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry 17*, 1991, y del filósofo Ian Hacking, *The Social Construction of What?,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999; y los historiadores Scott Bravmann, *Queer Fictions of the Past. History, Culture, and Difference*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997; Ira Berlin, *Many Thousand Gone, The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000. Scott Bravmann, quien tematiza los estudios sobre la emergencia de la identidad *gay* y lesbiana, y Berlin, quien aborda la emergencia de la identidad afroamericana, se desprenden de estrategias narrativas de los orígenes. Ambos historiadores muestran como ciertas "construcciones sociales" sobre la "raza" en el primer caso y la "homosexualidad" en el segundo ocasionan visiones estereotipadas del pasado y obscurecen diferencias relevantes en el presente.

[5] David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions,* Nueva York, Routledge, 1997.

[6] Martin Kusch, *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Inglaterra, Oxford University Press, 2002.

[7] *Vid*. I. Hacking, *op. cit.,* capítulos 1, 4 y 5, y Judith Butler, "Prefacio", *El género en disputa,* Barcelona, Paidós, 1999.

[8] "Mujeres" logra estabilidad sólo en el contexto de la matriz heterosexual y lo binario masculino-femenino. *Cfr*. J. Butler, *El género en disputa,* p. 53.

ni refiere a los individuos en sí mismos, sino que ellas son estructuras lingüísticas en constante formación. Esto no implica el rechazo a la política representacional, sino que más bien reclama una genealogía crítica de las propias prácticas legitimadoras, muchas veces incluso ocultas en las prácticas supuestamente emancipatorias.

En este punto, Butler se separa del construccionismo a secas y opta por la performatividad como descripción de las nociones sociales y humanas. Decir que las maneras en que las personas son clasificadas es performativa significa que aquello tomado como la esencia interna (mi identidad de género, mi deseo sexual, mi feminidad, mi negritud) es manufacturado mediante una serie sostenida de actos. Lo tomado como rasgo "interno" de nosotros mismos es lo reproducido y producido por ciertos actos corporales.[9] La noción de performatividad no involucra el acto por medio del cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone. Performatividad no es construcción, si por construcción presuponemos un sujeto, sus actos y ciertos efectos fijados como resultado de los actos. La construcción es la reiteración misma a lo largo del tiempo. Si no apreciamos este carácter de mera reiteración, no podremos visualizar las oportunidades de no sólo desafiar las clasificaciones vigentes y opresivas, sino de dar lugar a alternativas a las prácticas opresivas. El mero construccionismo presupone un sujeto preexistente que construye la categoría; ello puede caer en el simple voluntarismo —de conflictos entre individuos con identidades antagónicas— y deja sin explicación cómo podrían estabilizarse las categorías, dado que dependen de la mera voluntad de los individuos, o del determinismo social (la cultura que se impone a los individuos), con lo cual se vuelve imposible o dudoso el cambio de las normas establecidas. En cambio, en términos de performatividad podríamos, por ejemplo, apreciar no sólo que aquello que denominamos "sexo" es en sí mismo un proceso temporal que opera por la reiteración de normas, sino también que en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a su vez se desestabiliza. Es decir, en virtud de esta ritualidad se abren brechas y fisuras, inestabilidades constitutivas, como aquello que escapa o rebasa a la norma, como lo que no puede fijarse o definirse completamente mediante la repetición de la norma y da lugar a nuevas posibilidades no opresivas.

El marco wittgensteiniano permite desmantelar toda concepción esencialista de la identidad por contribuir a la estabilidad de los sistemas de opresión que pretenden transformar. El punto es fundamental para comprender lo que se juega en las tres leyes de las cuales hablaré en este escrito, así como para estar atentos a las trampas en las que podemos caer aquellos

[9] *Vid*. "Prefacio", *ibidem*.

que estamos en favor. Para resumir, cualquier estabilización involucra una exclusión; por eso es tan importante rastrear la contingencia de la estabilización. El "finitismo del significado" justamente explica la estabilización sin ser determinista o constructivista ingenuo. Los significados de los términos (empíricos, teóricos, sociales o naturales) no están determinados ni por la realidad ni por la mente, pero tampoco por el uso. No hay determinismo natural, social ni lingüístico; no existe el significado previamente constituido que determina las sucesivas aplicaciones de los términos. No hay, por un lado, "significado" y, por el otro, la aplicación del significado. Los significados son hechos y rehechos por los usuarios del lenguaje; estrictamente son instituciones sociales, las cuales estatuyen los ejemplares para el uso correcto, pero existen sólo en las prácticas en las que los usos son juzgados, invocados, adscriptos, corregidos, desafiados y convenidos. La propuesta finitista se mide, en primer lugar, en el caso de los términos empíricos y en el aprendizaje ostensivo, pues es ahí donde la experiencia originaria de acceso al nombre y el referente pareciera favorecer la noción de significado y determinar las futuras aplicaciones correctas del término. Para el finitismo, el aprendizaje ostensivo no resulta en la aprehensión del significado esencial, sino en el entrenamiento de la extensión a otros casos de los ejemplos de uso de un término. Por ejemplo, mediante el aprendizaje ostensivo de la palabra "perro" obtenemos un conjunto limitado de ejemplos de perro. No toda aplicación será ejemplar ni son los ejemplares los mismos para todos ni para uno mismo a lo largo de su vida. Diferentes niños de diferentes contextos contarán con diferentes ejemplares; contarán con diferentes perros como ejemplares. ¿Por qué hablamos de ejemplares y no meramente de la aplicación del término a una nueva instancia? Porque el aprendizaje involucra la habilidad para nuevas e impredecibles aplicaciones. Eso quiere decir que cada nueva aplicación no viene determinada por alguna norma más allá de la aplicación, ni los casos de aplicación son idénticos; más bien, cada nueva aplicación es performativamente un juicio de similaridad. Los juicios de similaridad no son subjetivos, son contextuales. La mayor parte del tiempo hay acuerdo, pero sólo en tanto que en el acuerdo sobre cuestiones empíricas yace particularmente una fisiología común. No obstante la común fisiología y el común entrenamiento, hay lugar para la diferencia. Intereses y objetivos controversiales conllevarán a juzgar de manera diferente la similaridad de los casos.

El hecho de que estos tres filósofos de la ciencia hayan formulado su teoría en el marco de las ciencias naturales es una razón en favor para considerarla en casos tan sensibles, como los de la identidad familiar y sexual, donde contribuyen lo biológico y lo cultural. Desmantelar los prejuicios esencialistas y naturalistas de nuestros conceptos sociales o biológicos no es un punto meramente teórico o de interés filosófico académico. Las con-

secuencias del "finitismo del significado" son eminentemente políticas. La lectura finitista de las consideraciones wittgensteinianas de los juegos del lenguaje como seguimientos de reglas, y las formas de vida como los juegos de lenguaje compartidos, permiten concebir las normas y prácticas sociales establecidas por la sociedad como prácticas discursivas, sin caer en el determinismo lingüístico (muy común en las posiciones constructivistas) ni en las dicotomías individualismo-holismo, subjetivismo-objetivismo, interior-exterior. Ello es así, pues las instituciones sociales están también sujetas a la lógica del finitismo. Su producción y su reproducción no están determinadas por reglas ni normas preexistentes a las acciones de los agentes; es más, las reglas y normas son ellas mismas instituciones sociales, ligadas de manera intrínseca al discurso que habla sobre ellas. El discurso creador de instituciones es autorreferente, el discurso sobre dinero crea dinero como referente para ese discurso; por ello, los actores sociales tienen que hacer decisiones respecto al uso del dinero.[10] Los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que luego representarán. La ley produce y se oculta tras "sujetos antes de la ley" para invocar formaciones discursivas como una premisa natural y fundante que legitima la propia hegemonía regulativa de la ley.[11]

En fin, no hay un hacedor detrás del discurso, sea la sociedad o el individuo autónomo. Como dice Butler, en *El género en disputa,* el hacedor es una ficción agregada a los "haceres", no hay una "identidad" de género tras las expresiones de género; la identidad es performatividad constituida por las mismas expresiones que se dicen sus resultados. Por todo lo que acabamos de señalar, en lugar de cuestionarnos por la esencia de nuestro ser o de nuestra identidad, la pregunta que nunca debe faltar en todas las políticas de la identidad es ¿a quién oprimo al construir una identidad coherente para mí mismo? Cuestión fundamental para entender lo que afirmaré acerca del rol de las leyes de la identidad en nuestras sociedades contemporáneas. Estas leyes no vienen a agregar nuevas clases de personas al mobiliario del mundo, sino a obligarnos a estar atentos a los peligros de las estigmatizaciones excluyentes.

---

[10] M. Kusch aclara que muchas instituciones sociales tienen el carácter de modelo de consenso local; es decir, una aplicación es correcta más que incorrecta, porque los interlocutores dejan fluir o incluso aprecian el modo en que se ha juzgado la similaridad entre un ejemplar compartido y una entidad encontrada; medio ambiente causa pero no determina la corrección. *Cfr.* o*p. cit.,* p. 206.

[11] *Vid*. J. Butler, *El género en disputa*, p. 147.

¿Abstención de la identidad?[12]

La ley de matrimonio igualitario, mal llamada "ley de matrimonio homosexual" o "matrimonio gay", efectúa una simple pero crucial modificación del código civil, en el sentido de abstenerse de efectuar caracterización alguna sobre la identidad sexual de los adultos contrayentes. Justamente, se sustituyen diversos artículos que referían a derechos y obligaciones del hombre y la mujer en matrimonio por expresiones neutras como "cónyuges" o "contrayentes".[13]

Del mismo modo en el que el código civil en Argentina se abstiene de legislar sobre otras prácticas matrimoniales culturales existentes, cristianas (católicas, ortodoxas, protestantes), judías, musulmanas y cualquier religión que se asiente en este país, a partir de esta ley se abstiene de caracterizar la orientación sexual de los contrayentes.[14]

Los debates alrededor de la ley de matrimonio igualitario, así como su redacción final, son un claro ejemplo de cuestionamiento a la heteronormatividad que impone la existencia de dos sexos y dos géneros simétricamente asociados. Ahora bien, este cuestionamiento no depende de la sustitución de una clasificación por otra, como muchos opositores quisieron interpretar. Es decir, no estamos agregando nuevas clases de matrimonios a las permitidas por la ley. Más bien, la ley se abstiene de tomar en consideración

[12] Los argumentos y discusión tematizados en este apartado remiten a los debates parlamentarios que tuvieron lugar en 2010. Puede accederse a sus versiones taquigráficas en http://www.senado.gov.ar/ (Sesión ordinaria 14 y 15 de julio de 2010) y http://www.diputados.gov.ar/ (Sesiones 4ª y 5ª especiales, 4 y 5 de mayo de 2010).

[13] Como ejemplo de los artículos modificados, tenemos lo siguiente: "Art. 1º Modifíquese el inciso 1 del artículo 144 del Código Civil (CC), el que quedará redactado de la siguiente forma: 1. Cualquiera de los *cónyuges* no separado personalmente o divorciado vincularmente. En su Art. 2°. Sustitúyese el art. 172 del Código Civil, el que quedará redactado de la siguiente forma: art. 172: Es indispensable para la existencia del matrimonio el pleno y libre consentimiento expresado personalmente por ambos *contrayentes* ante la autoridad competente para celebrarlo. El matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos, con independencia de que los contrayentes sean del mismo o de diferente sexo. El acto que careciere de alguno de estos requisitos no producirá efectos civiles." Las cursivas son mías.

[14] El punto es crucial entre otras cosas para el tema de la adopción. Como ha sido señalado en el recinto, en Argentina ya existe adopción matrimonial y monoparental. En este caso, cualquier persona soltera, sin importar su orientación sexual, puede adoptar. Por ello, existen en nuestro país solteros y solteras no heterosexuales que han adoptado. Ahora bien, si esa persona se involucra en una relación de pareja o incluso en una unión civil, la pareja no puede ser a su vez adoptante. Es más, cada uno podría adoptar individualmente, sin ser ambos padres adoptivos de los mismos hijos. Pero quedémonos en el caso más simple de parejas en las que uno de los dos ha adoptado: si algo pasa con el adoptante, el niño queda desprotegido, aunque junto a ella haya habido otra persona pareja de esta persona que lo adoptó. *Vid*. al respecto los diversos argumentos presentados por los legisladores en ambas cámaras.

las creencias religiosas, la orientación sexual, la afiliación política, la etnia o la raza de los adultos contrayentes. Esta interpretación en términos de abstinencia y no de mera inclusión de otras identidades es a lo que quiero prestar atención. La actitud abstinente de la ley no sólo favorece consideraciones pragmáticas de persona e identidad, concebidas en términos de prácticas y haceres en lugar de individuos de doble naturaleza —mental y corporal, generados (mente) y sexuados (cuerpo)—, sino que habilita a prácticas y haceres beneficiados por los avances científicos (médicos y psicológicos), estudios sociológicos, culturales e históricos. Se trata de avances gracias a los cuales nos hemos informado de la variabilidad aleatoria de la especie humana, de la compleja relación entre lo biológico y lo cultural y, fundamentalmente, acerca de que la estabilidad, "normalidad" y "naturalidad" de las prácticas sociales ocultan su carácter contingente y coactivo, al punto de desactivar cualquier intento de determinismo racial o sexual. La aproximación pragmatista además se hace cargo del hecho de que la identidad de un individuo está atravesada por su pertenencia a varios colectivos no siempre consistentes: ser gay y ser católico puede ser contradictorio, pero para el código civil esa contradicción no es relevante a la hora de reconocer su derecho al matrimonio, dado que para el Estado no es relevante la religión y la orientación sexual de quienes quieran formar una familia ni a cualquier cambio que pueda atravesar a lo largo de su vida. La ley de matrimonio civil (que se separa del matrimonio confesional) y la modificación en cuanto a que los maridados son contrayentes y no hombre y mujer habilita a sus ciudadanos a llevar una vida responsable y comprometida con su pareja y sus eventuales hijos sin haber sido estereotipado, estigmatizado o definido en su identidad religiosa o sexual.[15]

He señalado unas páginas atrás que encuentro una hipócrita tolerancia a la diversidad en ciertos argumentos utilizados por los defensores de la Unión Civil y detractores del matrimonio igualitario. Si bien la temática fue ingresada en el parlamento a través de la "O.D. N° 600/10 Matrimonio de parejas conformadas por personas del mismo sexo", la modificación introducida se orientó a la sustitución de toda referencia a hombre o mujer por un lenguaje neutro que no refiriera a identidad sexual ni orientación sexual, con el mandato implícito de dejar de hablar de matrimonio gay para hablar de matrimonio igualitario. La intención (consciente o no) discriminatoria en la expresión "matrimonio gay" es ostensible, sobre todo, si atendemos a dos argumentos que se explayaron en una supuesta defensa

[15] No haré referencia a las críticas que desde la izquierda se han hecho a esta ley, en tanto reproductora del matrimonio burgués y disolutoria del poder subversivo que los movimientos *queer* tienen o han tenido en la sociedad. Considero que esta crítica no hace mella a mi punto: el carácter performativo de la identidad. *Vid.* J. Butler, *Deshacer el género.*

de la diversidad y la libertad. Uno de ellos alegaba que la utilización del lenguaje neutro violaba los derechos de las mujeres y comportaba un retraso en materia de lucha femenina. El reconocimiento a los derechos de las personas del mismo sexo, explicitado con un lenguaje neutro, se alcanza a costa de cercenar los derechos de las mujeres.[16] La hipocresía que señalo reside en que la introducción de esta observación no estaba dirigida a mejorar la redacción para ampliar los derechos, sino a establecer líneas demarcatorias claras entre supuestas identidades esenciales: mujeres heterosexuales, mujeres lesbianas, etcétera, cada una con diferentes derechos y obligaciones.

El segundo argumento y su intención discriminatoria camuflada de derecho a la libertad se hizo explícito en la introducción de la figura de objeción de conciencia en el proyecto disidente de Unión Civil, gracias a la cual los funcionarios intervinientes en actos jurídicos o administrativos vinculados con las regulaciones de la presente ley podrían negarse a intervenir. En nuestro país, sólo se admite objeción de conciencia para el caso del servicio militar y se ha planteado como una posibilidad para futuras leyes (aún no debatidas en el parlamento) de aborto y muerte digna. Pero ¿en qué se diferenciaría la objeción de conciencia para el servicio militar, aborto o eutanasia del caso del matrimonio igualitario? En los tres primeros, el objetor se niega "en general" a ejecutar una acción que según él va en contra de sus convicciones básicas. En el caso del funcionario público que se niega a casar o a realizar la Unión Civil sólo a los homosexuales, estamos presenciando y avalando legalmente la discriminación de una minoría por parte del Estado.[17]

¿Recuperar-restablecer la identidad?

La Ley de ADN que reglamenta la obtención de material para determinar la identidad biológica pareciera contradecir nuestro propósito de mostrar el carácter no esencialista ni naturalista de la identidad. Mostraré que no es así, pero antes haremos un poco de historia para entender el contexto en el que surge. El autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, dictadura militar que gobernó la Argentina de 1976 a 1983, implementó un régimen de Terrorismo de Estado que eligió la "desaparición" como forma de represión política. Secuestros, privación de la libertad en centros clandestinos de detención, tortura y asesinato arrojaron un número

[16] Pueden leerse los detalles del proyecto de unión civil y sus argumentos en la versión taquigráfica del debate en la Cámara de Senadores.

[17] *Vid.* los diversos argumentos en contra de la objeción de conciencia esgrimidos en la versión taquigráfica del debate en la Cámara de Senadores.

de alrededor de 30 mil víctimas, entre las cuales se cuentan centenares de criaturas capturadas junto a sus padres o nacidas en cautiverio, lo que constituyó un preciado "botín de guerra". Son las Abuelas de Plaza de Mayo la organización no gubernamental que desde 1977 lleva adelante la lucha para localizar y restituir a sus legítimas familias todos los niños secuestrados y desaparecidos durante ese régimen. Mediante diversos testimonios (de sobrevivientes e incluso de militares involucrados en tareas represivas), se ha comprobado la existencia de maternidades clandestinas y listas de espera de familias de militares. En nuestro país se reconoce que fundamentalmente su tarea las condujo a trabajar con especialistas del ámbito de la medicina, la psicología, la jurisprudencia y la genética, con lo cual se instaura la conciencia del Derecho a la identidad. En respuesta a sus reclamos, en 1992, se crea la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad (Conadi),[18] y con ello se inaugura una forma novedosa de trabajo conjunto entre una ONG (Abuelas) y el Estado. La Conadi se dedica también a combatir el robo y tráfico de menores perpetrado por "el despojo a madres en situaciones límites y adultos con su identidad vulnerada". Se pudo evidenciar que los hijos de desaparecidos y los hijos de mamás en estado de indefensión social, generalmente menores de edad, comparten mecanismos de despojo en común. Este trabajo tuvo como consecuencia fundamental la revisión del marco legal civil y penal de nuestro país, de acuerdo con la cual se declaró el secuestro de niños por parte de la dictadura militar como crimen de lesa humanidad imprescriptible, la nulidad de las adopciones plenas realizadas a través de fraude, la creación del Banco Nacional de Datos Genéticos, entre otras medidas.[19] Ahora bien, ante la negativa de algunos de los nietos recuperados (hoy adultos de alrededor de 30 años) a someterse a la prueba y de un fallo de la Corte Suprema de la Nación en su favor,[20] nuestro país se vio en la necesidad de tratar la cuestión de la "pericia inmunogenética compulsiva". Este debate condujo a la aprobación de la llamada Ley de ADN, con la cual se habilita al juez a "ordenar la obtención de ácido desoxirribonucleico (ADN), del imputado por el crimen de otra persona e incluso de la víctima tanto para la constatación de la identidad como para la constatación de las circunstancias de

[18] Dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina.

[19] Creado a través de la Ley Nacional Nº 23.511, y que contiene los mapas genéticos de todas las familias que tienen niños desaparecidos.

[20] Caso Vázquez, Evalyn Karina / sobre incidente de apelación. Resuelto el 30 de septiembre de 2003. El fallo salió con el dictamen disidente del Juez Maqueda. La fundamentación de Maqueda fue retomada en el texto final de la ley que consideramos aquí. [En línea], <http://www.csjn.gov.ar/documentos/cfal3/toc_fallos.jsp>

la investigación".[21] La ley además prevé medios alternativos a la inspección corporal para la obtención de ADN, medios disponibles a investigaciones sobre crímenes de acción pública que hagan imprescindible obtener ADN de la presunta víctima del delito.

Esta ley, a diferencia de las otras dos tratadas en este artículo, establece una modificación sobre el Código Penal, es decir, que si bien remite al derecho de identidad, plantea que éste ha sido cercenado o violado no por prácticas sociales vetustas o prejuiciosas, sino por la comisión de un delito. Por ello, quisiera distinguir dos cuestiones que deben tenerse en cuenta para apreciar la necesidad de la misma. La primera cuestión, la cual ha sido más profundamente debatida, tiene que ver con quienes son los afectados en los casos de delitos contra los derechos de identidad por robo y apropiación ilegal de menores. La segunda cuestión remite a la obligación de un Estado de penar a quienes cometen delitos.

La primera encuentra su respuesta de alguna manera en los artículos 7 y 8 de la Convención Internacional por los Derechos de los Niños. No obstante, parece plantear un conflicto de intereses entre el derecho individual del niño a saber de dónde viene y su derecho a la privacidad (sostenida por nuestra Constitución Nacional). Esta colisión parece dar prerrogativas a la víctima de robo de identidad acerca de si ejercer o no (saber o no) su identidad biológica y, por tanto, negarse a la obtención de ADN. A esto debe agregarse un conflicto más: el derecho a la privacidad de la persona cuya identidad ha sido compulsivamente fraguada, frente al derecho de los familiares que reclaman su restitución. El conceder el derecho a la privacidad o privilegiar el ejercicio de la ignorancia en detrimento de los derechos de identidad pondría al Estado argentino en situación de dejar sin condena la apropiación ilegal de menores, y lo haría cómplice del tratamiento de éstos como bienes o mercancías, lo cual viola toda convención internacional sobre derechos de los niños. La obligación de un Estado de preservar el derecho a la identidad y condenar los crímenes de lesa humanidad, así como el derecho de un particular a reclamar por la apropiación de sus hijos de un niño apropiado y separado de su familia biológica, se derivan, según han señalado los juristas que han intervenido en la redacción de esta ley, de considerar el derecho a la identidad como de orden público y, según nuestra Constitución Nacional, de que el derecho a la privacidad no pueda sobreponerse cuando están afectados el orden público y los derechos de terceros (en este caso, los familiares que hace más de veinte años buscan a los niños). En conclusión, hay tres afectados por la comisión del delito: el menor robado, el orden público y los terceros (familiares). El Estado no

[21] Puede verse el texto completo de la ley 26519 (regulación prueba de ADN) en <http://www.conadi.jus.gov.ar/> o en <http://www.senado.gov.ar/>

puede, en favor del derecho a la privacidad, no penar el delito y desproteger a los terceros afectados.

Estas consideraciones legales podrán ser ponderadas sin necesidad de fundamentarse en alguna definición esencialista ni biologicista de la identidad familiar, sino que remite a un derecho de todo ser humano a ejercer responsablemente su maternidad o paternidad en los términos que su sociedad legalmente reconozca. Quiero decir, también debería considerarse un crimen de lesa humanidad el robo de hijos legalmente adoptados. El punto que quiero señalar refuerza el espíritu de la Convención por los Derechos del Niño de no tratar a los menores ni como mercancía ni como trofeo (como en el caso de la represión argentina). Toda sociedad establece los lazos de parentesco; eso crea obligaciones en los padres, pero también derechos en cuanto a velar por sus hijos. Las prácticas sociales relacionadas con los lazos de parentesco no son universales ni ahistóricas, sino que son justamente prácticas sociales; por ello mismo, no pueden ser impunemente violadas. Esto es explícitamente afirmado en el artículo 5 de la Convención: "Los Estados Partes respetarán las responsabilidades, los derechos y los deberes de los padres, o en su caso, de los familiares o de la comunidad, según establezca la costumbre local, de los tutores u otras personas encargadas legalmente del niño, de impartirle —en consonancia con la evolución de sus facultades— dirección y orientación apropiadas para que el niño ejerza los derechos reconocidos en la presente Convención". Ello involucra, por una parte, la variedad y contingencia de las prácticas de crianza en distintas sociedades —a cargo de sus padres biológicos, de clanes, o de comunidades como en el caso de ciertos Kibutz—,[22] pero, por la otra, compromete a la "unidad de crianza" al cumplimiento de una serie de obligaciones, y la habilita el ejercicio de una serie de derechos. La desaparición del niño por medio de secuestro, apropiación, venta perpetrada por particulares o por un régimen de Terrorismo de Estado, compone un delito de orden público contra la sociedad; ataca al mismo derecho de familia. No es una mera violación de un derecho individual, sino que es un ataque a la sociedad misma, la cual reconoce como parentesco primario los lazos sanguíneos y a los familiares consanguíneos que han sido expropiados de su derecho a ejercer la paternidad en los términos que el mismo Estado ha establecido.

[22] Una ilustración excelente de lo que quiero señalar puede encontrarse en el film *Yaldey Hashemesh. Children of the sun*, Ran Tal, Israel, 2007, para ver la conexión entre las formas legales de crianza de los niños, el respeto que un Estado y los adultos otorgan a esa forma legal en el marco del derecho de familia y el derecho a la identidad como de orden público, por un lado, y las diversas valoraciones que esos niños en su adultez tengan acerca de su proveniencia y su opción a reproducir o cambiar el modo de constituir la familia.

En relación con la cuestión de la comisión de delito, su penalización no puede estar sujeta en última instancia a la decisión de las víctimas. Para explicar mi punto, pensemos por un momento en la controversial figura de "avenimiento", existente en nuestro código penal para el caso de víctimas de delitos sexuales mayores de 16 años. Un tribunal podrá dejar sin efecto la acción penal contra el violador a propuesta de la víctima si se cumplen al menos tres requisitos: que el pedido de conciliación haya sido formulado por la víctima libremente y en condiciones de plena igualdad, que haya sido comprobada una relación afectiva preexistente, y que se considere que es "un modo más equitativo de armonizar el conflicto con mejor resguardo del interés de la víctima". Esta figura fue recientemente aplicada con trágicas consecuencias en Argentina. Una joven de 19 años fue asesinada a puñaladas por su pareja en la localidad de General Pico, provincia argentina de La Pampa: había pasado apenas un mes desde que, gracias a la aplicación del avenimiento, el hombre había sido liberado de la cárcel donde cumplía una condena por haberla violado (también a un mes de haberse casado con ella en la cárcel para dar sustento a la solicitud). Más allá de la cuestión de la adecuada aplicación de la ley en este caso, es decir, si es aplicable a víctimas entre 16 y 18 años, o si al momento de la mediación la víctima estaba en condiciones de plena igualdad, como señaló el fiscal de la causa, Marcelo Altamirano, el avenimiento o acuerdo va en contra de la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres (26.485), sancionada en 2009. La penalización de la violencia sexual no puede ser decisión última de las víctimas de tal violencia.

Obsérvese que las consideraciones hechas hasta aquí no se dirigen a sostener cuál es el modelo de vida que deben llevar aquellos individuos restituidos en su identidad, esto es, cuál debería ser la elección afectiva de los individuos afectados. Un Estado no puede dictaminar cómo deben relacionarse afectivamente los individuos. Pero a lo que sí está obligado el Estado —y los individuos no pueden entorpecer— es a penalizar la comisión de los delitos; en este caso, a penalizar la adopción ilegal producto de apropiación, robo o comercio, delitos agravados no por violar consideraciones esenciales, naturales o biológicas de lazos de familia, sino por violentar los lazos de familia legalmente reconocidos por el propio Estado, haciendo ilegalmente pasar al niño como propio.[23] Si los "nietos" (hoy adultos de alrededor de 30 años) ilegalmente apropiados quieren perdonar a sus apropiadores y preservar su lazo afectivo, están en todo su derecho. Cualquier

[23] Desestimar el reclamo de los familiares sería además un incumplimiento por parte del Estado del artículo 8 de la Convención por los Derechos del niño, que no sólo obliga a respetar los derechos a la identidad de los niños, sino que exige que preste asistencia y protección para restituirlos cuando estos derechos han sido violados.

individuo tiene derecho a preservar sus lazos afectivos, fraternales o filiales con personas con causas penales, pero la penalización del delito no puede ser prerrogativa de las víctimas. Nuestros instrumentos legales no pueden dejar sin penalizar el delito de apropiación ilegal de niños.

¿Cambiar la identidad?

El proyecto de Ley de Identidad de Género[24] se dirige a crear un marco legal que permita a las personas *trans* desarrollar, como cualquiera en nuestra sociedad y de acuerdo con nuestra Constitución, su propio plan de vida, esto es, ser reconocido y tratado conforme a su identidad de género. El objetivo fundamental de esta ley, enunciado en su primer artículo, consiste en hacer posible la rectificación de la "identidad de sexo asignada al momento de nacimiento". El aspecto crucial contenido en dicha frase reside en reconocer una relación contingente entre la asignación registral del sexo al nacimiento de los individuos y la identidad de género que la persona pueda desarrollar y ejercer en su vida. De este modo, toda persona podrá:

— A partir de los 16 años, solicitar la rectificación del nombre, el sexo e imagen registral en todos aquellos registros públicos en los que figuren tales datos y que no coincidan con su género autopercibido.
— Llevar adelante una vida de acuerdo con su identidad autopercibida: modales, vestimenta y maneras de hablar.
— A partir de los 18 años, acceder a tratamientos farmacológicos o quirúrgicos para adecuar su apariencia o función corporal a su identidad autopercibida.[25]

Para el cambio registral, en el caso de los mayores de 16 años, así como para el acceso a tratamientos farmacológicos o quirúrgicos, para mayores de 18 años, no se requiere intervención judicial ni administrativa, sino sólo el consentimiento de la persona.

Ahora bien, al mismo tiempo no se exigen dichas intervenciones para acceder al cambio de nombre y registral,[26] así como también se prohíben las terapias abusivas de adecuación de identidad de género a los patrones médi-

[24] Puede accederse al texto del proyecto a través del sitio <http://frentenacionaleydeidentidad.blogspot.com>, o en <http://www1.hcdn.gov.ar/sesionesxml/provisorias/129-10.htm>

[25] *Vid*. el artículo 6 del proyecto.

[26] *Vid*. los artículos 1 y 2.

cos o culturales vigentes, esto es, confinamiento psiquiátrico o intervenciones quirúrgicas en niños intersex por la sola decisión de los médicos.[27]

Que el objeto de la rectificación se haya formulado como "identidad de sexo asignada al momento de nacimiento" tiene tres consecuencias importantes estrechamente conectadas. Primero, la ley no se pronuncia por ninguna concepción sobre sexo y género, con lo cual favorece el antiesencialismo y el naturalismo de la relación sexo-género. Segundo, se despatologizan las cuestiones relacionadas con la identidad de género. Tercero, se desjudicializan las acciones emprendidas para realizar los proyectos personales de identidad.

En relación con la primera consecuencia, advertimos que la ley no viene a paliar una falta de coincidencia entre sexo y género o entre naturaleza biológica y deseos psicológicos, sino que más bien señala la posible discordancia entre la identidad autopercibida y la asignación que la sociedad civil asigna, desactivando cualquier ecuación o equivalencia entre caracteres biológicos y decisiones de género. La decisión en cierta manera abstinente de decir qué es el género, qué es el sexo y cuál es su relación, contrariamente a lo que muchos opositores piensan, se sustenta en los últimos conocimientos científicos, sólo que, a riesgo de caer en la falacia naturalista, la ciencia no nos dice cómo deben ser nuestras elecciones de vida. Para apreciar mi punto, quisiera traer a colación dos párrafos de los fundamentos de otro de los proyectos sobre identidad de género ingresados en diputados:

> El sexo de una persona está configurado por varios componentes: el cromosómico o genético (XX para la mujer, XY para el hombre) que es invariable; el gonádico condicionado por el anterior, representado por los ovarios y los testículos; el morfológico o genital externo (que es el que autoriza la asignación registral del sexo al momento del nacimiento) representado por la vagina para uno y el pene y testículos para el otro; el anatómico que es el conjunto de caracteres sexuales secundarios (vellosidad, registro de voz, etc.) y el psicosocial o psicológico (este componente, aunque condicionado por los anteriores puede disociarse de ellos) es el resultado de las vivencias y de los sentimientos más profundamente enraizados de una persona, representado por el género, femenino o masculino.[28]

Y aún podemos agregar: "La mayoría de los seres humanos en el desarrollo de su personalidad conforman una identidad sexual que coincide con el sexo morfológico con el que fueron inscriptas al nacer, pero hay

[27] *Vid.* los artículos 8 y 9.
[28] 5259-D-2007.

otras personas, que conforman una de las minorías sexuales, en las que esa identidad no coincide o es contradictoria con dicha inscripción registral del sexo. A esa minoría sexual caracterizada y discriminada por su expresión o identidad de género, conformada por el colectivo trans".[29]

La moraleja no es que cualquiera puede hacer lo que quiera con su cuerpo y su sexo, sino que no hay ninguna receta sobre cómo llevar una vida vivible, pues no hay una única definición "natural" de sexo, en el sentido de que no hay una definición "natural" de mujer o de hombre. La inadecuación que la ley reconoce no hace referencia a quienes nacidos biológicamente "hombre" o mujer" no se autoperciben como tales, sino que la autopercepción no coincide con el sexo asignado al nacer, asignación que ha elegido el criterio morfológico como criterio de diferenciación sexual y ha descartado, por las razones que fueran y que no vienen a cuento aquí, el gonádico, el cromosómico y el psicosocial.

Este proyecto de ley es la expresión en la ley del desmantelamiento efectuado por la filosofía feminista y la teoría *queer* de la distinción sexo-género, estrechamente vinculada a la metafísica del sujeto, una metafísica dualista de mente y cuerpo que concibe al sexo como natural y dado, soporte de múltiples y libres interpretaciones de género, distinción que, como bien ha destacado Judith Butler, es también el resultado de prácticas sociales estabilizadas en su misma reiteración. No hace falta comprometerse con ningún binarismo, no hay un sujeto preexistente con una identidad deseada y no realizada por limitaciones corpóreas. Por identidad autopercibida tampoco tenemos que entender la reafirmación de una interioridad individual privilegiada, sustento de las elecciones identitarias. No hay una identidad de género detrás de las expresiones de género, un prototipo de género que se expresa o realiza en sus manifestaciones.[30] La identidad de género no se deriva inequívocamente de una anatomía que presume su sustento; comprender al género como una forma cultural de configurar el cuerpo es estar por tanto abierto a su continua reforma y advertir que la anatomía y el sexo no existen sin un marco cultural (como demostró el movimiento intersex). La autopercepción referida en la ley no debe entenderse como la conciencia por parte de un sujeto acerca de quién es esencialmente, sino más bien, a la existencia de vidas abyectas e ilegítimas para las normas

[29] Puede accederse a este proyecto de minoría en <http://www1.hcdn.gov.ar/sesionesxml/provisorias/129-10.htm>

[30] J. Butler, *Deshacer el género.* En el capítulo final, señala con más énfasis que la atribución misma de feminidad a los cuerpos femeninos como si fuera una propiedad natural o necesaria tiene lugar dentro de un marco normativo en el cual la asignación de la feminidad a lo femenil es un mecanismo de producción misma del género.

vigentes. Más que conciencia de quién soy es la conciencia de la exclusión social.[31]

Ahora es claro por qué la referencia "a la asignación del sexo al momento del nacimiento" (en lugar de hablar de sexo biológico) contribuye a la despatologización de aquellas vidas que no se reconocen en los prototipos privilegiados por la sociedad. No hay tal cosa como un "trastorno de identidad sexual o de género" (TIG), pues la ciencia biológica no da sustento al dogma heteronormativo que dictamina la existencia, única y exclusiva, de sólo dos formas de ser y sentir, así como tampoco aporta fundamentos para la distinción socialmente instituida entre un sexo femenino y uno masculino, dada la carga cultural que tienen estos dos términos.

Hay, en fin, una delgada línea entre la necesidad irrenunciable de apelar a la ciencia médica para garantizar este derecho y la patologización de la identidad trans. Ahora bien, si recordamos una vez más el texto de los fundamentos del proyecto (5259-D-2007) y basados en el conocimiento científico actual, sabemos que hay más de un criterio biológico de distinción sexual, dejándonos advertidos de la contingencia en la elección de un criterio sobre otros posibles para la registración del sexo al momento de nacimiento. Esta contingencia es la que conduce a los legisladores a despatologizar la intersexualidad. En el artículo 9, se dice: "La intersexualidad no constituye una patología que deba ser corregida clínicamente." En palabras de Butler, comprender a los niños de condición intersexual como parte del *continuum* de la morfología humana y tratarlos desde el supuesto de que sus vidas son y serán viables e incluso ocasiones para el florecimiento como personas.[32]

Para terminar y en relación con la tercera consecuencia, puesto que las elecciones sexuales y de género no se miden de acuerdo con algún patrón natural ni ideal, la referencia a la asignación de sexo al momento de nacimiento deja sin sentido el reclamo de que sean los jueces los que evalúen la aceptabilidad de las solicitudes de rectificación.[33] Aquellos que,

---

[31] No me detendré en este trabajo en la cuestión de la "autopercepción", pues es un tema filosófico para el que existe una enorme literatura que trasciende los límites del tema tratado y que merecería un artículo en sí mismo. No obstante, puedo sugerir que la filosofía pragmatista, en tanto abandona el dualismo cartesiano, puede evadir los problemas en los que caería el supuesto del privilegio epistémico de los individuos acerca de sus deseos, intereses y experiencias privadas, sin caer en el determinismo social o lingüístico, tal como vimos en el primer apartado.

[32] *Vid*. J. Butler, *Deshacer el género.*

[33] Artículo 6, "el tratamiento se otorgará al cumplirse los siguientes requisitos mínimos: -Pedido formal, -Previo consentimiento informado de la persona peticionante, -La intervención de un equipo médico capacitado. … Todos los tratamientos médicos, incluidas las hormonas, pasarán a ser parte constitutiva del Plan Médico Obligatorio".

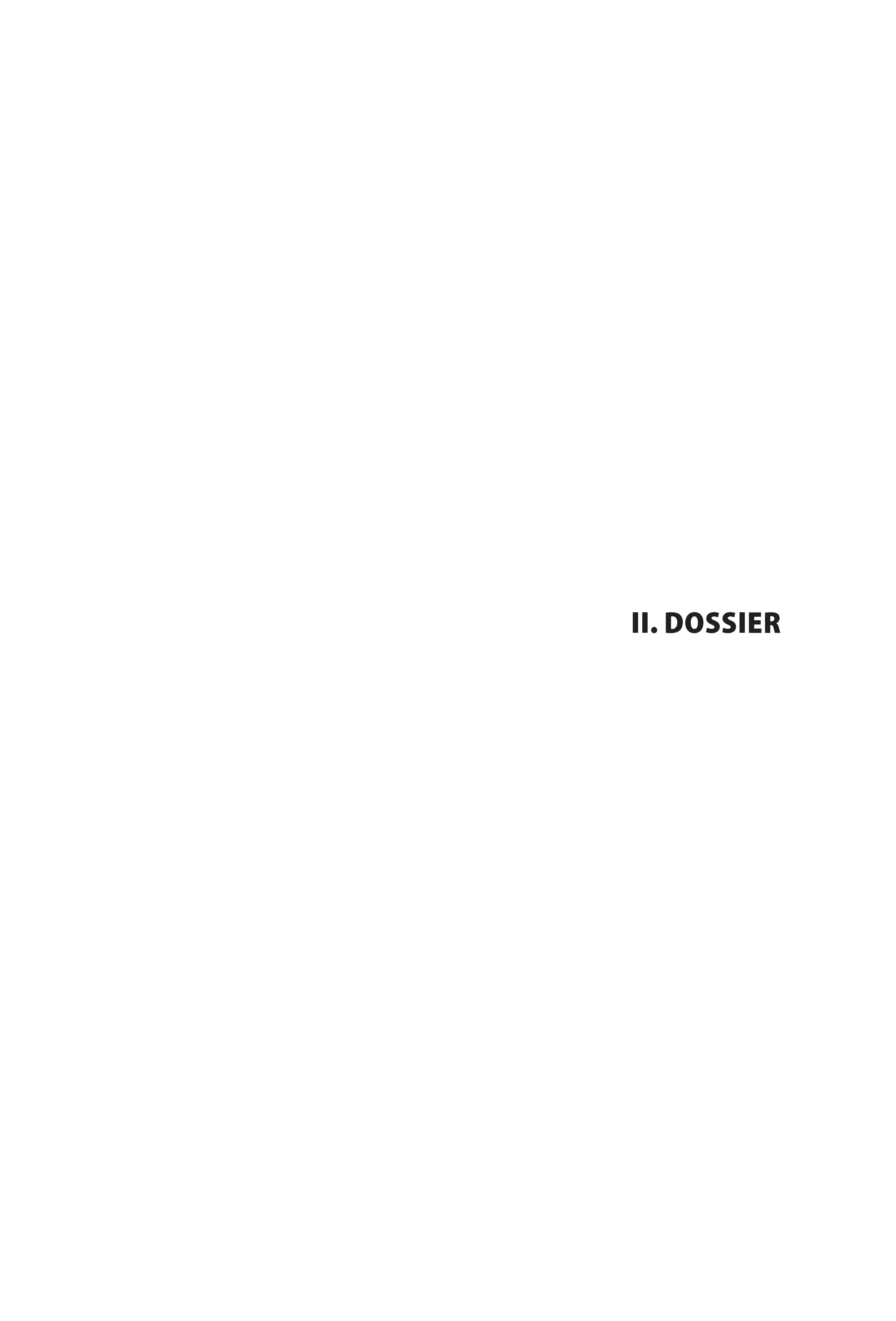
sin negar sus buenas intenciones, defienden la injerencia del Estado en la autorización de dichas intervenciones sobre todo en el caso de menores, inadvertidamente reintroducen la idea de que es el Estado y no el requirente el que debe evaluar si el deseo de la intervención médica corresponde con un ideal de aquello a lo que va a cambiar.

La ciencia, la historia, la ley y el plan de vida

Hemos querido mostrar, lo largo de estas breves páginas, que las leyes de derechos de identidad no tienen como objetivo dictaminar cómo deben ser clasificadas o identificadas las personas, sino que se dirigen a restituir derechos a personas que por ciertas condiciones de raza, género, etnicidad, etcétera —condiciones todas estigmatizadas por la sociedad—, se encontraban inhabilitadas para ejercerlos. Si bien la promulgación de dichas leyes se dirige a reparar daños o saldar una deuda con ciertos individuos y colectivos, ello no implica dictaminar cómo deben ser tipificadas las personas (sea por redefinición o por agregado de nuevas clases), clasificaciones supuestamente mejores a las existentes. Tampoco implica dictaminar sobre los medios concretos de satisfacer demandas concretas ya definidas para aquellos colectivos. La identidad personal es una tarea de vida. Por ello, la ley impone a la sociedad el estar abierto a las demandas de no acceso a un derecho por parte de ciertos sectores sociales, con el objeto de que puedan llevar adelante su proyecto de vida, esto es, ejercer dignamente el continuo trabajo de constituir día a día nuestra identidad como personas, sin apelar a esencias invisibilizadas, o a identidades ya definitivamente formadas que esperan salir a la luz. Las categorías identitarias son el resultado de prácticas culturales recurrentes que por su misma recurrencia camuflan su carácter contingente. Recurrencia quiere decir que se producen y reproducen en la misma práctica, de modo que las normas que perviven no derivan su autoridad de su existencia en forma ideal por fuera de la repetición; no existen los tipos ideales y las desviaciones o copias. La propia práctica reproductiva es lo que regula e impone. Pero como toda reproducción o toda nueva instancia no es idéntica con las otras instancias, no hay ninguna necesidad natural o normativa de reiterarla por tanto, en estas fisuras podemos rebuscar prácticas subversivas. Así, el reconocimiento que una ley otorga consiste en la promoción y puesta a disposición de todos los recursos para mejorar la calidad de vida de aquellos que veían cercenadas sus posibilidades de llevar adelante una vida vivible (adelantos científicos, acceso a la educación y a la salud).

La importancia de la promulgación de estas leyes en nuestro país está signada no tanto por su rol reparador, sino por habilitar un marco legítimo

de educación a las generaciones presentes y futuras en la identificación y paulatina desaparición de prácticas discriminatorias y vulneradoras de los derechos fundamentales. En concreto, su promulgación es una invitación a reconsiderar en los ámbitos públicos y no meramente académicos, aquellos supuestos culturales en torno de la noción de identidad personal que, en la medida en que se basan en filosofías esencialistas, favorecen el estereotipo y la estigmatización y, consecuentemente, la discriminación. De esta forma es que pudimos apreciar cómo consideraciones pragmáticas y performativas de la identidad son aptas para capturar el papel que una ley pueda tener en la sociedad, no sólo instalando el debate sobre las cuestiones de identidad, sino exigiendo a sus ciudadanos pronunciarse con responsabilidad, atendiendo a las posibles abyecciones que nuestras maneras de clasificar a las personas puedan ejercer.



II. DOSSIER

REPENSAR LA FILOSOFÍA DESDE EL OTRO ROSTRO

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen Levinas toma las dos partes del encuentro intersubjetivo como lo Mismo y lo Otro. Ambos tienen una identidad peculiar y una independencia íntegra uno frente al otro. Ninguno de los dos es reducible a la contraparte, pues eso implicaría una violencia recíproca aniquilante. El Otro frente al Mismo se presenta con un rostro propio que —en su singularidad— saca al Mismo de su monotonía. En cuanto hay ese encuentro, la llamada a la responsabilidad por el Otro se hace patente. Desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas, se propone que lo esencial humano no es su ser en sí mismo, sino su ser-en-relación-con, es decir, ser-con-el-otro, donde la única posibilidad de encontrar la máxima grandeza del espíritu humano es, por ende, la plena responsabilidad por el prójimo. Se trata de una apertura de la *ipseidad* para acoger lo no-idéntico, lo otro, lo trascendente. Desde la perspectiva de este autor, la filosofía sería el lugar privilegiado para velar en la apertura a la trascendencia sin caer en el sopor de la negación de lo diverso.

Abstract Levinas takes the two parts of the intersubjective meeting as the Same and the Other. Both have a peculiar identity and a complete independence one opposite to other one. None of the two is able to be reduced to the counterpart, since it would imply a reciprocal violence. The Other in front of The Same appears with his own face that —in his singularity— brings out to the Same of his identical monotony. In all that there is this meeting, the call to the responsibility by Other

* Área de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

one becomes clear. From Emmanuel Levinas' philosophical perspective, is proposed that the essential human being is not being in him self, but being-in-relation-with, that is to say, to be-with-the-other, where the only possibility of finding the maximum greatness of the human spirit is the full responsibility for the neighbor. It is a question of an opening of my own identity to receive the non-identical being, the different one, the Transcendency.

Palabras clave:
Ética, alteridad, intersubjetividad, trascendencia, reconocimiento, Levinas.

Keywords:
Ethic, otherness, intersubjective, transcendency, recognition, Levinas.

En una entrevista entre Bertrand Révillon y Emmanuel Levinas en junio de 1987, Révillon pregunta: "Imaginemos, Emmanuel Levinas, que un joven, alumno de bachillerato le pide una definición de la filosofía, ¿qué le respondería?",[1] a lo que Levinas contesta lo siguiente:

> Sin duda, trataría de hacerle ver que la filosofía brinda al ser humano la posibilidad de preguntarse acerca de lo que dice y acerca de lo que nos decimos al pensar. Que consiste en no dejarse adormecer por el sonido de las palabras y de las generalidades que éstas designan, en abrirse a la unicidad del único en lo real, esto es, a la unicidad del otro. Abrirse, a fin de cuentas, al amor. Hablar con verdad lejos de cantos de sirenas, espabilarse, ganar en sobriedad, dejarse de tópicos.
>
> Ya el filósofo Alain nos ponía en guardia contra todo lo que nos ofrecen los "mercaderes de sueños" en nuestra civilización pretendidamente lúcida.
>
> Filosofía como insomnio, como nuevo despertar en el regazo de las evidencias que marcan esta vigilia, pero que todavía son, o al menos son por ahora, sueños.[2]

Provocativamente, Révillon pregunta enseguida: "¿Es el otro quien nos convierte en filósofos?",[3] a lo que Levinas responde:

[1] Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 191.
[2] *Idem.*
[3] *Ibidem*, p. 192.

> En cierto sentido sí. El encuentro con el otro es la gran experiencia, el gran acontecimiento. El encuentro con el otro no se reduce a la adquisición de un saber suplementario. Es cierto que no puedo jamás aprehender totalmente al otro, pero la responsabilidad hacia él en la que surge el lenguaje, mi socialidad con él desborda el conocer mismo, incluso si nuestros maestros griegos se mantienen aquí circunspectos.[4]

Se trata de una concepción de la filosofía como responsabilidad ética ante la epifanía de la alteridad. El Otro, como la manifestación por excelencia que en su "mostración" evoca lo propio del ser del hombre: la salida de sí, interacción más que permanencia, pluralidad más que unidad.

En otro escrito, Lévinas señala que "la atención del filósofo se dirige a la vivencia humana que se reconoce y se declara experiencia, es decir, que se deja legítimamente convertir en enseñanzas, en lecciones de cosas descubiertas o presentes".[5]

En esta atención que el filósofo dirige a la vivencia humana se abre el amplísimo horizonte de la vastedad de formas concretas que esa vivencia asume. Frente a ello, crecen a la par la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. Es el inicio de un drama perenne: el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para que ya no sea ajeno, sino propio. En este sentido,

> El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío […] Es inmanencia […] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo.[6]

Sobra decir que en este planteamiento se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía por la epistemología y la ontología, cuando, según él, su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro, donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica; es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto, antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad que sólo puede darse a través de su

---

[4] *Idem.*

[5] E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 21.

[6] *Ibidem*, pp. 22-23.

propia presencia como rostro que se manifiesta, nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo con sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. Así pues, no se plantea, desde estos principios levinasianos, la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente de la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa.

Primacía de la ética sobre la epistemología, desde este filósofo, más que saber, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

> La pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler)* en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del "temor por los otros" y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad —que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo—, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo.[7]

En este orden de ideas, bien apunta José Luis Barrios lo siguiente:

> Mientras que la pluralidad incontenible de nuestra época pugna por soluciones que nos devuelvan el orden y donde la pluralidad sea sometida a los grandes sistemas, Lévinas propone asumir esta última, para desde ahí volver a significar el sentido de la historia y sus instituciones. El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de rupturas, pero aquí la ruptura no significa el fin trágico de un proyecto, sino la posibilidad misma de todo proyecto. Se trata de permitir la "mostración" de la diferencia, de lo otro, de aquello que

[7] *Ibidem*, p. 34.

> no se subsume bajo ninguna categoría, noción, idea o sistema. Es el sentido de la responsabilidad como respeto a lo diferente, se trata de la ética como metafísica.[8]

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte desde el interior de la mismidad, sino que ésta se despierta en el Mismo por la irrupción de lo Otro, lo diferente, lo ajeno. La conciencia de sí inicia su movimiento no desde las propias fronteras, sino precisamente desde lo que está fuera de ellas. A partir de este punto, se bifurcan las propuestas; por un lado, desde la filosofía anclada en la epistemología y la ontología, encontramos un esfuerzo constante por la inmanentización de lo alterno. El mundo, los prójimos y hasta Dios mismo son despojados de su otredad en aras de una conciencia que lo interioriza todo. ¿Condición epistemológica del ser humano? o ¿elección de una forma de ser en relación al Otro? Desde los lineamientos presentes en los textos levinasianos, es obvio que la propuesta de este pensador apunta a la respuesta afirmativa a la segunda pregunta, es decir, a la posibilidad de considerar una forma de ser de *otro modo*, donde ese *otro modo* consiste en una forma de ser-con-el-otro, donde la relación es posible, sin que la alteridad sea subsumida por el Mismo. Un tipo de relación ética, donde el Otro permanece otro, a pesar de la captación de la conciencia del Mismo. La diferencia se preserva, sin la urgencia de la reducción al uno. La pregunta esencial no es epistemológica sino ética, un cambio de acento en la filosofía, que apunta hacia la reconsideración del sentido de la misma. En esta dirección Levinas apunta lo siguiente:

> Mi punto de partida no es la racionalidad entendida como noción que englobe al sistema de categorías de nuestra lógica cognoscitiva; lo que sí pretendo, en cambio, es ensanchar esa noción; mi punto de partida es el sentido sobre el que se yergue lo humano antes de todo sistema. No tengo la impresión de que el sentido se articule originaria o exclusivamente en el saber, de que el saber sea el lugar propio del sentido. En la obligación para con el otro hay un sentido. Evidentemente, que después de ello, en la reflexión, esto se convierta en un saber —que la filosofía misma sea un saber— no significa que el estatuto del que goza lo dotado de sentido en el saber sea su modo propio y primigenio […] lo que sostengo es que, a partir del sentido, se puede pensar de otro modo lo racional.[9]

[8] José Luis Barrios, *Ensayos de crítica cultural*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 60.

[9] E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, p. 43.

Ese otro modo de pensar lo racional es un modo ético; se trata de una racionalidad responsable por el otro, no como una conciencia encapsulada en su mismidad, sino como apertura al advenedizo, al ajeno que me arranca de la ficción de ser el origen de todo, donde la diferencia de lo alterno se preserva como trascendencia, sin necesidad de inmanentizarlo para reconocerlo en mi ámbito de lo idéntico.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse consciente de aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

> La subjetividad humana interpretada como conciencia siempre es actividad. Siempre puedo asumir aquello que se me impone. Tengo siempre el recurso de consentir lo que padezco y de poner a mal tiempo buena cara. De forma que todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo. Salvo en la proximidad del prójimo. Ahí se me requiere una responsabilidad que jamás he contraído y que se inscribe en el rostro del otro. Nada hay más pasivo que este cuestionamiento anterior a toda libertad. Hemos de pensarlo con gran acuidad. La proximidad no es conciencia de la proximidad. Es obsesión que no se confunde con una conciencia hipertrofiada, es una conciencia a contracorriente que invierte la conciencia. Un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa, que me deshace y me coloca ante otro en estado de culpabilidad; un acontecimiento que me convierte en acusado de una acusación persecutoria en cuanto anterior a toda falta y que me conduce al sí mismo, al acusativo al que no precede ningún nominativo.[10]

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada es —para Levinas— donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro, se alcanza, como mencionamos líneas arriba, la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina la “santidad”:

> El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto?

[10] E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 76.

> Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino "santidad". Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El "rostro" en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: "no matarás", que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro —ser único—, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocerme único, irremplazable, de poder decir: "Yo".[11]

No podemos dejar de mencionar, después de leer estas líneas, el referente judaico de Emmanuel Levinas. Ese imperativo ético "no matarás" cobra especial importancia dentro del judaísmo, pues Yavéh se vuelve el garante de su cumplimiento y no se refiere exclusivamente al acto homicida activo, sino también —y en un sentido mucho más profundo— a la ausencia de responsabilidad por el otro como el origen mismo del asesinato. En el relato del *Génesis*, el protohomicidio se revela ante el Creador —siguiendo la narración— no por su omnipresencia, omnisciencia o cualquiera de sus atributos sublimes, sino por la respuesta desinteresada de Caín respecto de Abel, "¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?"

En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: "debemos tomar el término 'sujeto' literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto".[12] Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno, una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino de un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico, y el Otro, ya no es parte de ese mundo manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo por medio de su razón se antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del Otro

---

[11] E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*, pp. 193-194.

[12] Silvana Rabinovich, "La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío", *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, núm. 6, p. 10.

Rostro, pues éste se encuentra fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo mediante la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología es el otro, y requiere otro tipo de acercamiento: el ético.

Es una propuesta de construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del Mismo, sino como novedad exterior a toda *ipseidad*. En la segunda *Meditación metafísica*, Descartes se pregunta: "¿No hay algún Dios o algún otro poder que haga nacer en mi espíritu estos pensamientos?", e inmediatamente se responde: "No es eso necesario, porque puedo producirlos yo mismo".[13] En el sentido que hemos venido exponiendo en esta disertación, el espíritu es incapaz de producir la diferencia de la alteridad, pues en tanto que encerrado en su *ipseidad*, sólo es capaz de dar cuenta de lo idéntico. La irrupción de lo diferente, de lo otro, no es una iniciativa del propio espíritu, tanto como una manifestación o revelación de lo ajeno, que no responde a la voluntad del sujeto ensimismado.

Para entender la subjetividad en Levinas, es necesario tomar en cuenta el "ser separado", expresión con la cual se designa la calidad de exterioridad absoluta del sujeto, el cual está separado de lo que no es él, es independiente y por eso mismo irreductible e inviolable. El Otro frente al Mismo es un "ser separado", no le pertenece y no puede quedar integrado en su interioridad. De la misma manera, el Mismo no puede ser aprisionado en la interioridad del Otro, porque conserva su carácter separado. Aun en momentos de violencia, cuando aparentemente el Otro es aprisionado por el Mismo.

Estos planteamientos presuponen la idea de lo infinito, la cual implica reconocer que fuera de mí mismo hay otra realidad absolutamente independiente de mí, a la que llamamos Otro o prójimo. La total exterioridad que otro hombre tiene con referencia a mí me abre a lo infinito, entendido como aquello totalmente ajeno, pero que a la vez me involucra; absolutamente separado de mí, pero que puede dialogar conmigo.

La noción de subjetividad surge, entonces, de la visión escatológica, se relaciona con la idea de lo Infinito y de la Exterioridad absoluta en la relación con el Otro. ¿Qué es el Otro? *Dios es el Otro.*[14] Esta expresión directa indica, de entrada, la radicalidad de lo absolutamente exterior. Esa exterioridad absoluta se manifiesta de manera inconfundible en Dios, por-

[13] René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, México, Porrúa, 1992, p. 59.

[14] E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 225.

que es el perfecto ejemplo de inalcanzabilidad, una presencia a la que se puede aspirar pero nunca abrazar, poseer, tocar. Es el ejemplo más claro de presencia ajena que no depende de mí para que se quede o se marche. Pero el término Otro no se refiere exclusivamente a Dios, sino a lo que no es *Yo* en la relación entre otredades, una relación enteramente subjetiva. “La subjetividad se revela revelando. La subjetividad se muestra a sí misma.”[15]

El Otro es expresión total, es decir, se da él cuando está frente a mí, cuando de alguna u otra manera se hace presente y se expresa en esa presencia frente al Mismo. Así pues, el Otro no proviene de algún otro lugar que no sea el aquí, ni su dignidad y valor le vienen de otro lado, sino que le son intrínsecos en su presente. El Otro “está fuera de la historia en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia”.[16] El Otro escapa a la tematización, pues al ser exterioridad absoluta, no puede ser encerrado en una tematización que implica pasividad y unilateralidad, pues se constituiría en un tema desde la perspectiva del Mismo, donde no hay comparecencia del rostro ni tampoco diálogo. El Otro es entendido desde lo metafísico, y esto es igual a lo trascendente, lo cual es aquello que no podría ser englobado:

> Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo. Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo.[17]

Desde este punto de vista, “el Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación”,[18] porque su alteridad es total, independiente de quien trate con él. Su exterioridad absoluta frente a otros le garantiza su inviolabilidad e irreductibilidad. “El Otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal”.[19]

---

[15] E. Levinas, Dios, *la muerte y el tiempo,* Madrid, Cátedra, 1993, p. 180.
[16] E. Levinas, *Totalidad e infinito…*, p. 13.
[17] *Ibidem,* pp. 62-63.
[18] *Ibidem,* p. 207.
[19] *Ibidem,* pp. 243-244.

El Otro es como una huella;[20] se le puede seguir el rastro, pero nunca alcanzar. Aun en una relación distorsionada por la violencia, donde el Mismo pretendiera hacer —con el uso de la violencia— que el Otro dejara de ser Otro, para ser una parte integrante del Mismo, es el Otro un existente diferente que en última instancia decidirá su modo de ser en su existencia, a pesar de verse materialmente doblegado por la fuerza superior del violento.

Que el Otro sea como una huella, implica que es un prójimo (es decir, un próximo), pero nunca alcanzable. En cierto sentido, es un presente que nunca se deja alcanzar; siempre es un prójimo que se sabe presente, pero sólo deja huellas en un pasado cercano. Como el que sigue una huella en la arena sabe que alguien va delante dejándolas impresas, puede incluso estarlo viendo y seguirlo, pero no puede alcanzarlo; aun cuando se tope con él de frente, el espacio que ese Otro ocupa no puede ser invadido, el Mismo no puede ocupar el espacio del Otro en la existencia. Lo anterior no es sólo una obviedad física, sino que es igual para aquello del Otro que no se ve pero lo conforma, su subjetividad, su interioridad absolutamente externa de los demás otros. Una interioridad que entra en contacto siempre, pero nunca podrá superar la distancia que la soledad de su materialidad le impone, es decir, su materialidad le impone la soledad de su existencia, entendida tal soledad como la imposibilidad de que algún Otro entre en su mismidad para compartir su modo de ser como existente sumergido en la existencia.

El Otro es, pues, inalcanzable en este sentido. Su presencia es reconocida como huella, testimonio inefable de esa misma presencia, pero presencia que conserva una inviolabilidad total, porque es presencia en un espacio que sólo puede ser ocupada por un existente.

Ahora bien, el hecho de que el Mismo en su subjetividad ocupe un espacio insustituible e intransferible, que no puede ser invadido con la entrada del Otro en ese espacio que el Mismo ocupa, lo lleva a la soledad de su existencia, impuesta por su materialidad. El existente en su existencia tiene que asumir un modo de ser, una relación de sí como existente que lo lleva a desarrollarse en su existencia; a esa relación que liga al existente con

[20] Esta idea fue desarrollada por Levinas en su libro *La huella del Otro*, donde entiende por "huella" una presencia inequívoca de la presencia del Otro, siempre clara pero nunca alcanzable del todo, porque aunque podamos acercarnos, nunca podremos ocupar el espacio del Otro; si bien es cierto que el Mismo puede acercarse al Otro en una relación cara-a-cara, nunca podrá substituir al Otro, su espacio es inviolable. El modo de ser de determinado existente en su existencia nunca podrá ser substituida por Otro existente diferente, es un espacio sagrado e intransferible, inviolable e impenetrable. Si el lector está interesado en profundizar este tema, lo encontrará en E. Levinas, *La huella del Otro,* México, Taurus, 2000, pp. 45-74.

su existencia es lo que Levinas llama la *hipóstasis.* En ella se da la identidad del existente, es su modo peculiar de relacionarse con su propia existencia, es el modo en que conforma su Yo. En esta relación en la que el existente se relaciona con su existencia por medio del modo de ser que asume para existir —lo cual es llamado hipóstasis—, la materia juega un papel decisivo, pues es la que impone sus límites:

> La materia es la desdicha de la hipóstasis. Soledad y materialidad son inseparables. La soledad no es una inquietud superior que se revela a un ser cuando ha satisfecho todas sus necesidades. No es la experiencia privilegiada del ser para la muerte sino, por así decirlo, la compañera de la existencia cotidiana atormentada por la materia. Y, en la medida en que las preocupaciones materiales se derivan de la hipóstasis misma, expresan el propio acontecimiento de nuestra libertad de existentes; la vida cotidiana, lejos de consistir en una caída, lejos de aparecer como una traición a nuestro destino metafísico, emana de nuestra soledad, constituye la realización misma de la soledad y la tentativa, infinitamente grave, de responder a su profunda infelicidad. La vida cotidiana es una preocupación por la salvación.[21]

Tenemos, entonces, que la soledad del Mismo es ese encierro dentro de los límites que le impone su materialidad. Valga la expresión redundante: el Mismo se encuentra encerrado en sí mismo, por eso necesita una salvación, alguien que lo saque de la monotonía de sí mismo, y ese alguien es el Otro.

El *otro modo de ser* es ser de otro modo que la Totalidad del Mismo. Por eso, ser de otro modo es ser en la dinámica de la Exterioridad, en la idea de lo Infinito, en el Decir, en el desinteresamiento, en la responsabilidad, en el despertar del sueño de lo Mismo.

El despertar es salir del sueño. En este caso, se trata de despertar del sueño de lo Mismo.[22] Es una forma de prevenir la Totalidad, un estar atento y vigilantes por los derechos del otro hombre. Por eso es un velar en el despertar, porque primero debe darse la salida de lo Mismo y, entonces, permanecer en esa actitud sin volver a ese sueño de negación. Ese estado de vigilia es una actitud de responsabilidad para con el Otro; “la vigilancia

[21] E. Levinas, *El Tiempo y el Otro,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 97.

[22] El permanecer en lo Mismo es, para Levinas, un sueño del que hay que despertar, y una vez despertando de ese sueño de Mismidad —gracias al reconocimiento del Otro— es necesario velar para no volver a caer en ese sopor: “Vivir no es un éxtasis, es un entusiasmo. El entusiasmo no es ebriedad, es un estar despejado. Siempre despejarse todavía por aplazar, una vigilia que vela por un despertar nuevo, lo Mismo despertándose siempre de sí mismo —Razón—. No-reposo o no perdurabilidad en lo Mismo, no-estado”. E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós editores, 1995, p. 64.

—despertar que se yergue en el despertar—, el despertar que despabila al estado en el que la vigilia cae o se esclerotiza, es vocación y, más en concreto, responsabilidad para con el Otro".[23]

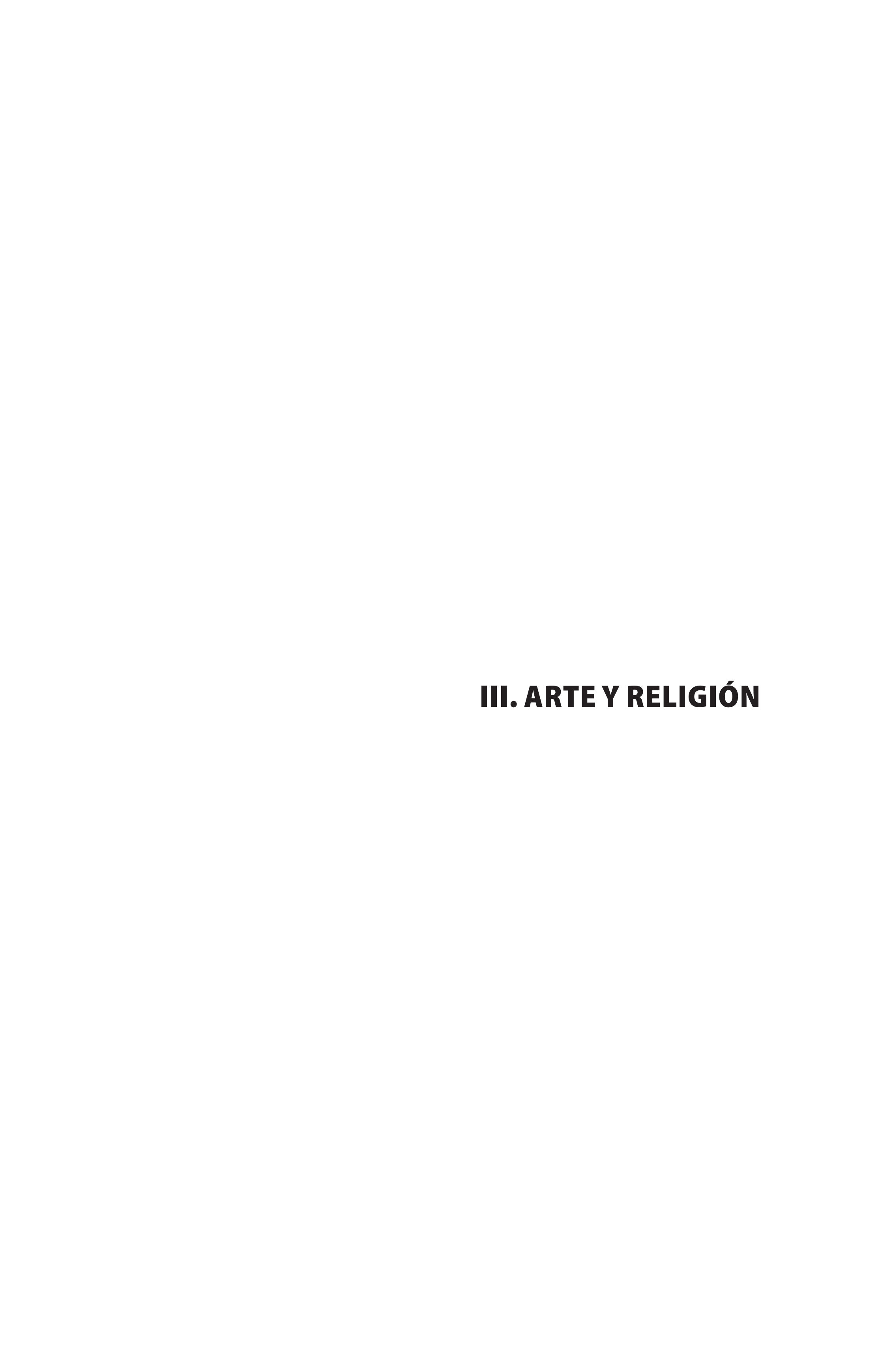
Velar en este sentido es permanecer en un estado de alerta permanente contra todo lo que puede llevar a la supresión de la exterioridad absoluta del Otro. Es una vigilancia que se asume como responsabilidad para con el Otro. Repensar la filosofía desde estas categorías de Emmanuel Levinas implica la posibilidad de reorganizar el orden de importancia de las disciplinas y problemas filosóficos, de tal manera que el Otro Rostro no quede velado por ninguna ontología ni epistemología que pretendieran organizar el cosmos desde los límites intrínsecos de la subjetividad solipsista. La apuesta filosófica por excelencia sería entonces la ética, y el problema esencial de la filosofía el ser-con-el-otro, ser en relación, no considerado ni íntegro ni acabado en su propia toma de conciencia, sino en la toma de conciencia de su ser-en-relación-con-los-otros.

Desde esta perspectiva, la filosofía sería esa eterna vigilante que permanentemente se esfuerza por no sucumbir en el sueño de la mismidad. Su actividad estaría fuertemente direccionada a la vigilia como responsabilidad incesante por el Otro en la búsqueda de la preservación de la grandeza del espíritu humano en lo diverso, lo infinito y lo trascendente manifestado en el rostro del prójimo.

Se trata de una propuesta de reubicación de los acentos en la filosofía contemporánea, los cuales —después de Auschwitz— no pueden permanecer inamovibles, como si nada hubiera ocurrido y la reflexión filosófica pudiera seguir, en la búsqueda de su elevación, perdiendo de su horizonte el rostro concreto e interpelante del Otro cuya presencia convoca la salida del sí mismo.

A partir de la crítica a la razón instrumental iniciada por la Escuela de Frankfurt, se evidencia que esa *astucia* de la razón de la que hablan Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* es lo suficientemente hábil como para presentar racionalmente incluso lo irracional. Frente a la industrialización deshumanizante, la institucionalización de la injusticia y la negación reiterada de la humanidad del otro hombre, enfoques de este tipo —como el de Emmanuel Levinas— permiten pensar *de otro modo* nuestra vocación filosófica frente al complejo panorama contemporáneo de intrincados mecanismos de poder político y económico que siguen generando víctimas, las cuales, como diría Ricouer, no claman venganza sino memoria.

[23] *Ibidem,* p. 63.



III. ARTE Y RELIGIÓN

Y TODO ES LENGUA

Alberto Paredes[*]

Resumen El tema es la artificialidad de la lengua y su tautología inherente. Referencias mayores: Nietzsche (su retórica), Montaigne, Lezama Lima y João Guimarães Rosa. El ensayo apunta directamente, de manera crítica, al mito de la cueva en Platón y un tema omitido por el gran filósofo: "las voces de la caverna". Paredes vincula sus argumentos para proponer el sentido en términos de lenguaje de ciertas obras escritas por grandes compositores del siglo xx tales como Steve Reich, Karlheinz Stockhausen, György Liget, Giacinto Scelsi, Iannis Xenakis y Toru Takemitsu. El desenlace de las reflexiones de Paredes es la posibilidad consciente y congruente de hacer obras artísticas modernas y posmodernas partiendo de la opacidad o artificialidad de toda lengua humana.

Abstract The subject is the artificiality of language and its intrinsic tautology. Major references: Nietzsche (his rhetoric), Montaigne, Lezama Lima and João Guimarães Rosa. The essay points directly, in a critical way, to Plato's cave myth and an item omitted by the philosopher: "the voices of the cave". Paredes relates his arguments to propose the sense, in terms of language, of certain works by some major composers of the XXth century, such as Steve Reich, Karlheinz Stockhausen, György Liget, Giacinto Scelsi, Iannis Xenakis and Toru Takemitsu. The conclusion is the conscious and congruent possibility of making modern and post-modern art-works based on every human language opacity or artificiality.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Filosofía del lenguaje, música del siglo xx, dilema tautológico de la lengua, Platón, Montaigne, Nietzsche, Lezama Lima.

Keywords
Philosophy of language, XXth century music, tautological dilemma of language, Plato, Montaigne, Nietzsche, Lezama Lima.

Para Jorge Aguilar Mora

Que el lenguaje es retórica, lo sabemos desde hace varias eras culturales anteriores y generadoras de la nuestra. Tengo la impresión de que a menudo se olvida y que es muy frecuente el impulso por parte de los seres de saber (humanistas y científicos) de pertrecharse en una pseudoinocencia (que de una vaga manera analógica podemos llamar "newtoniana") contra el brutal relativismo que impone la conciencia de que las lenguas son opacas. En efecto, implica un esfuerzo mental pensar a partir del postulado de que las lenguas son artificiales y arbitrarias, debe ser más sencillo actuar, en las operaciones más sutiles del intelecto, como si todo fuera la llana comunicación de decir "dame un vaso de agua" o "enfermera, aplique al paciente dos unidades de ampicilina y tráigame su último tele de tórax con la biometría hemática".

Los sabios filólogos de la Ilustración lo fueron sospechando y al menos hay un *point of no return* que funda el fin definitivo del sueño y la conciencia de que todo es diáspora y atomización verbal. Sea nuestro *locus classicus* el curso de 1872 impartido por Friedrich Nietzsche (1844-1900), en tanto catedrático de filología griega en la Universidad de Basilea. Por supuesto que con y sin el amparo de Nietzsche, son abundantes las reflexiones sobre el fenómeno. Ésta es una más. Una que es interesada y parcial, por provenir de alguien que siendo académico tiene en la poesía el centro desde el que irradia su vida; leerla, escribirla, estudiarla. Es mi manera de conversar con el estallido. Empiezo por dos citas hermosas y legendarias:

> *La retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje.* No hay ninguna "naturalidad" no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona,

> esa fuerza que Aristóteles llama "retórica", es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una apreciación subjetivas.[1]

Por supuesto que en este y todos los casos, no cometo la grosería de insertar énfasis ajenos a los textos originales; las itálicas son de los autores (o sus traductores):

> No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el πιθαόν [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa. Se produce inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una *señal* (*Merkmal*). Éste es el *primer* punto de vista: *el lenguaje es retórica*, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una δόξα y no una ἐπιστήμη.
>
> Los artificios más importantes de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos.[2]

El patinar sinfín de la lengua

Combinar la agudeza de Nietzsche con la de Lezama Lima, utilizar a Montaigne como óleo comunicante y coalescente; invocar la capacidad sabia y salvaje de este trío de pensadores; savia nutriente para concebir el fenómeno de las palabras *con palabras, a pesar de las palabras*.

Postulado inicial: todo es lengua; la acción llamada lengua (pues la lengua es acción y no estado y ni siquiera facultad pasiva) promete su ilusión de verdad, viene desde ella la seducción de decir "tráeme un vaso de agua" o "mira las rosas que te compré, ¡feliz cumpleaños!". La seducción introduce su astucia y jugamos a creer que todo lo material e inmaterial es nombrable, incluidas las pasiones, afectos y estados anímicos. "Pero dime qué tienes, mi amor (o hijo mío o amigo del alma), habla que te escucho con atención", como si nuestro ser querido tuviera conciencia plena, clara y neutra, de sus asuntos interiores, y como si nosotros pudiéramos

[1] Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica* [ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós], Madrid, Trotta, 2000, p. 91.

[2] *Ibidem,* p. 91.

comprender de manera idéntica lo que expresa y cada una de sus expresiones. "La parole est moitié à celuyqui parle, moitié à celuyquil'escoute" (Montaigne).[3]

Pero la lengua no se funda en hechos, por lo que no puede haber verdad. La solidez imperturbable de las verdades sólo podría construirse en el subsuelo de los referentes y las palabras nunca han pretendido ser esos picos y palas. Hablar o escribir es aludir y, si somos rigurosos, nuestra acción se constriñe a dejar que la lengua se hable a sí misma y entre en acción a partir de sí y sin poder salir de su órbita. Es un juego infinito y hacia atrás de convenciones, de efectos que crean sus causas; es el inconsciente y universal pacto metonímico quien permite el acontecer de la lengua. (Nietzsche ejemplifica así "el fenómeno metonimia": "la sustitución de la causa y del efecto […] Nosotros decimos 'la pócima está amarga' en vez de 'excita en nosotros una sensación particular de esa clase'; 'la piedra es dura' como si 'duro' fuese algo distinto de un juicio nuestro […] *In summa*: los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza propia".[4] Es decir, no hay un afuera de los tropos: la lengua se desliza incesantemente, y sin tener en realidad como función *decir la cosa*.)

Ferdinand de Saussure (1857-1913) lo llama *arbitrariedad* y *pacto lingüístico*, convencionalidad. Por cierto, Saussure impartió el trascendental *Cours de linguistique générale* a partir de 1907 y publicado póstumamente en 1916; el curso de Nietzsche había sido en 1872, treinta y cinco años antes. Y fue en Torino, Italia, en enero de 1889, cuando aconteció el colapso que conduciría a Nietzsche al silencio mental (al menos para nosotros) y a su muerte física en 1900. El lapso entre ambos cursos, que marca de los 15 a los 50 años del ginebrino, fue el tiempo de maduración para que la filología recogiera la herencia del sajón, quien a los veintiocho años le quitó la venda a sus (sólo) dos estudiantes, y al contingente de lectores póstumos.

Podemos recordar el ámbito hispanoamericano: "El habla de un pueblo es un sistema artificial de signos, que bajo muchos respectos se diferencia de los otros sistemas de la misma especie", así declara en palabras llanas y elementales, Andrés Bello en el segundo párrafo de su ejemplar *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Un siglo después, el sereno *dictum* inevitablemente nihilista de João Guimarães Rosa estremece: "De eso, ustedes no querrán saber, son endiabladas

[3] "La palabra es, la mitad de quien habla, la mitad de quien la escucha". Michel de Montaigne, *Essais, Oeuvres complètes,* París, Gallimard, 1962, III, 13, pp. 1066. La traducción de todos los pasajes citados en otras lenguas es mía.

[4] F. Nietzsche, *op. cit.,* p. 91.

confusiones, de eso ustedes no saben. Y, sí, ¿para qué? Si nadie entiende a nadie, y nadie entiende nada, nunca; ésta es la práctica verdad".[5]

Un discurso que por su naturaleza epistemológica no proviene de la verdad no puede llevarnos a ella. Es decir, en el momento en que acudimos al artefacto verbal como instrumento de conocimiento, el propio sujeto de la operación (el ser humano) absorbe las consecuencias epistemológicas de la lengua y se coloca dentro de la pluralidad de lenguas; estar dentro de la(s) lengua(s) es aceptar su pluralidad, su arbitrariedad, el carácter convencional y la autorreferencialidad inevitable; se inhibe, pues, la posibilidad de que el discurso, las palabras, profieran La Verdad, como categoría pura. Cada que procuramos cualquier objeto de conocimiento, si el instrumento son las palabras, simplemente no hay "verdad". Bello se sorprende de "esta exagerada suposición": "Se ha errado no poco en filosofía suponiendo a la lengua un trasunto fiel del pensamiento". Los filósofos pospositivistas y posmodernos saben que una de sus tareas es alejarse lo menos posible de una lengua que enuncie. Pero el abismo entre las palabras y las cosas existe; Nietzsche, Saussure y Bello son irrefutables.

Para decirlo con la elocuencia de Lezama Lima: sólo nos mueve aquello que ignoramos con fervor. Participemos de lo que sabe el poeta; el nuestro puede ser un buen momento intelectual para leer a Lezama. El primer poema de su primer libro (*Enemigorumor*, de 1941, después del fascinante poema en edición suelta que fue *Muerte de Narciso* de 1937) es de cuando el autor, Joseíto, tenía 31 años; leamos la filosofía de poeta y por favor no perdamos de vista la inigualable plasticidad de las imágenes; vayamos al jardín lezamiano, esa heráldica palpitante; así se escurren las cosas y los seres, tal como huyen las sierpes y antílopes al compás de la fluctuante cadencia del verso, en ningún otro momento más oportunamente llamado verso *libre;* aceptemos y celebremos con dignidad la continuidad y fluencia del mundo que así instiga el deseo de *fijeza* (otra palabra tan suya) del que está aquejado la lengua:

Ah, que tú escapes

Ah, que tú escapes en el instante
en el que ya habías alcanzado tu definición mejor.
Ah, mi amiga, que tú no quieras creer
las preguntas de esa estrella recién cortada,
que va mojando sus puntas en otra estrella enemiga.
Ah, si pudiera ser cierto que a la hora del baño,

[5] Es el narrador del cuento "La bienhechora" quien nos alecciona. *Priméiras estórias* en *Ficção completa*, vol. II, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1995; originalmente se publicó en 1962.

cuando en una misma agua discursiva
se bañan el inmóvil paisaje y los animales más finos:
antílopes, serpientes de pasos breves, de pasos evaporados,
parecen entre sueños sin ansias levantar
los más extensos cabellos y el agua más recordada.
Ah, mi amiga, si en el puro mármol de los adioses
hubieras dejado la estatua que nos podía acompañar,
pues el viento, el viento gracioso,
se extiende como un gato para dejarse definir.[6]

Involucremos una de las mentes culminantes del renacimiento en esta charla: Michel de Montaigne (1533-1592) dice con su prosa inigualable y franca, en el último capítulo de sus *Essais*: "On eschange un mot pour un autre mot et souvent plus incogneu".[7] Tal es su conclusión desencantada con la que nos alerta al final de su libro; ésa es "L'experience" a que llega, como se titula el capítulo final. Un poco antes, el mismo texto ha cavilado: "Le centièsme comentaire le renvoye à son suivant, plus espineux et plus scabreux que le premier ne l'avoit trouvé".[8] Y la delicia del absurdo libresco que anticipa a *Bouvard et Pécuchet* y a tantos coloquios académicos: "Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject : nous ne faisons que nos entregloser".[9] Culpa de los onanistas de la palabra, ciertamente, pero amparados en la fisiología de la lengua similar a la esfera de circo por la que circula indefinida y vertiginosamente el motociclista en su interior. Sí, Montaigne ya había visto con claridad el espectáculo virtuoso y virtual que Nietzsche exhibió desde el reverso. "Tant de paroles pour les paroles seules!"[10]

Frente a la mentira de la lengua, la poesía es una mentira que se postula como tal. Artificialidad deliberada. La poesía es mentira: proclama su carencia original, su esencia no natural; se ostenta como convención y artificio, como resultado incesante de sí misma en una operación de metaforicidad-metonimicidad-sinecdoquismo autoestimulada.

Frente al ser humano que se proclama ente de realidad fundado en la verdad (en su verdad), como si se creyera "ente natural" en un mundo

[6] José Lezama Lima, *Poesía completa*, Barcelona, Seix Barral, 1975, p. 21.

[7] "Cambiamos una palabra por otra, con frecuencia más desconocida". M. de Montaigne, *op. cit.*, p. 1046.

[8] "El centésimo comentario envía al siguiente, más espinoso y escabroso de lo que había logrado ser el primero". *Ibidem,* p. 1044.

[9] "Hay más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre libros que sobre cualquier otra materia: no hacemos más que entreglosarnos". *Ibidem*, p. 1045.

[10] "¡Tantas palabras para las puras palabras!" *Ibidem*, III, 9, p. 923.

transparente, el poeta se reconoce hijo del logos: ente de irrealidad fundado en los estímulos. Estoy invocando a Lezama Lima y su manera de *tratar* el tema: "La escolástica empleaba con frecuencia los términos: ente de razón fundado en lo real. Esta frase nos puede ser útil. Llevémosla a la poesía: ente de imaginación fundado en lo real, o si se prefiere, como yo lo prefiero: ente de razón fundado en lo irreal".[11]

(Por supuesto, que el poeta católico que es Lezama no ironiza ni cuestiona el que la razón y lo real en los que quiso fundarse la escolástica, como quien erige catedrales o ciudades de pensamiento, es la razón aristotélica traída a cuento para sostener la explicación teológica de que Dios, el Absoluto, encarnó mortalmente y se hizo llamar Jesucristo. "Y murió siendo Dios y Hombre verdadero", aunque debe consignarse, en justicia poética, que Lezama se la pasa citando a lo largo de su obra el apotegma atribuido a Tertuliano: *Credo quia absurdum.*)

Así, digamos, como inspirados por Lezama y Nietzsche al unísono, que el poeta es un ente de irrealidad fundado en los estímulos. *Estímulos*: Nietzsche, en la misma "Descripción de la retórica antigua" que vengo refiriendo, hace una contribución pionera a, digamos, la neurolingüística e incluso neuroepistemología. En él, *estímulos*, *impulsos*, *sensaciones* (siempre en plural) son nociones precursoras: "El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos (Reize):* no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen".[12]

Ente: el sujeto de la operación del lenguaje; sujeto limitado en su conciencia y control de la operación que ejecuta. *Irrealidad*: convicción y aceptación de la falsedad (retoricidad) originaria de la lengua. *Estímulos*: desandar el camino de quienes creen partir de las abstracciones comunicables y transferibles; procurar *percibir* antes o al margen de la categorización o generalización que disuelve las singularidades de todo tipo. Nuestro cerebro como una cámara similar a un acelerador de partículas subatómicas: en él pasan, se proyectan e impactan a velocidades neuronales restallantes un sinfín de impresiones y estímulos. ¿Creer que la lengua las atrapa, aquieta y nombra?

El lenguaje de todo poeta y de todo artista se esfuerza por partir de confesarse arte, artificio: construcción basada en su virtualidad, en la conciencia de que los símbolos operan en la virtualidad y que la denotación plena es una ilusión. "Es más natural el artificio del arte fictivo, como es más artificial lo natural nacido sustituyendo" (*Paradiso*, XIV).

[11] J. Lezama Lima, *Tratados en La Habana*, Buenos Aires, La Flor, 1969, p. 123.
[12] F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 91.

Busquémonos en una figura emblemática o sujeto abstracto que se proclama categoría más que sujeto histórico: Adán y su nombrar; Adán y su nombrar (como por) la primera vez. El "lenguaje adámico" es una utopía en el pasado ahistórico e irreal. El poeta con frecuencia ha querido ser ese sujeto sabio por absurdo: todo palpita de vida, al mismo tiempo carece de denominación y entonces llega ese autor bíblico o, en un vuelco vertiginoso, aparece Whitman o Víctor Hugo, y *habla* (en verso). Bella y peligrosa ilusión la de soñar con que los grandes poetas "expresan el mundo", que acceden a una suerte de lenguaje humano universal… por el que son capaces de "decir la cosa". El J. Alfred Prufrock ideado por T.S. Eliot en 1917 se ha quitado la venda y en cambio canta su anti adamismo. Sabe lo desproporcionado e inoportuno, *out of the question,* que sería plantarse frente a tres señoras a la hora del té y llamar su atención: "To say: 'I am Lazarus, come from the dead, / Come back to tell you all, I shall tell you all'". En efecto, el tiempo ha pasado y no en balde; muchas horas ideológicas han sonado en el Big Ben…, incluyendo los ecos del Libro mallarmeano, pues he ahí el ente poeta que mejor ha entendido la imposibilidad del habla, el abismo que separa esencialmente las cosas de las palabras. Y ser artista de eso.

La humanidad ha perdido la lengua adámica porque nunca existió. Tal es el mensaje radical y enraizado en la mayoría de las poesías y poéticas que nos importan y que podemos leer como con los ojos abiertos, incluyendo aquellas que quisiéramos leer como "poesía transparente", incluyendo las de Hugo y Whitman. J. Alfred Prufrock concluye sus *observaciones* celebrando (sí: elevando un himno, aquel que nos es posible) el haber oído o quizás no, pero su socarronería está más allá de esos detalles minuciosos, el canto de la sirenas, esas buenas chicas que prometen el sueño de la lengua: "We have lingered in the chambers of the sea / By sea-girls wreathed with seaweed red and brown / Till human voices wake us, and we drown." Así concluye el poema, con este terceto lleno de desenfadado artificio en el que la escritura se desescribe artísticamente: tetrámetros rimados, con base yámbico-anapéstica.

Atendamos la invitación de Mr. J. Alfred y finjamos, aunque sea por momentos, estar despiertos. Y ahogarnos.

Somos el reverso de Adán, su caída en términos de que nos dan ser las consecuencias de la imposibilidad de Adán. Muchos poetas, sobre todo del positivismo hacia atrás, han procurado emular esa lengua universal inexistente, cada uno en su idioma particular. Pero finalmente el logos de cualquier poesía válida, desde Homero y aún antes, desde las epopeyas y cantos religiosos indoeuropeos y orientales, señala al buen lector la inexistencia del Paraíso de la Lengua. Pues, visto desde el conflicto del artista, el Paraíso sería la Lengua.

La tentación de espontaneidad, naturalidad, nombrabilidad, es angustiante y a menudo irresistible para el artista. Su deseo de lo imposible funda la

acción definitoria del poeta, crea retóricamente su espejismo adámico. Ante el *no hay tal lugar*, con el que ya perdían el sueño los renacentistas y barrocos, un *como si lo hubiera* o el heroísmo trágico de *vayamos en pos de su descubrimiento, inventémoslo si es necesario… "Till human voices wake us, and we drown."*

El hebraísmo y Grecia

Un breve paseo, como si proustianamente fuese una caminata *par le côté de chez Moïse et le côté homérique*. Frente al imposible racional griego, que entre otros pensadores Nietzsche y Saussure desmontan, la cultura judía propone a Occidente la otra ilusión: "hubo una lengua original y limpia; al caer, la perdimos". Rubén Darío dirá con tinta helada en su nocturno a Mariano de Cavia: "la pérdida del reino que estaba para mí". La Biblia abre, justamente entonces, su abanico de fábulas o historias consolatorias y admonitorias. Porque Adán "pecó" (¿qué es pecar, en esta dimensión de la discusión?, nunca he leído una "interpretación lingüística" que se tenga en pie), todos perdimos la lengua original. Ninguna profecía del Antiguo ni Nuevo Testamentos promete, incluido el libro de las revelaciones o *Apocalipsis*, la recuperación de aquella lengua limpia y brillante, cosa que pasa desapercibida a filólogos, teólogos y epistemólogos, ¿por qué? ¿En alguna dimensión ontológica del Ser, cuando el tiempo quede redimido y "empiece la eternidad" todos seremos poetas? No se compromete a esos legados el judaísmo ni el cristianismo; la Biblia prodiga un suntuoso juego de fórmulas: "En el principio era el Verbo"; "Soy el que es"; "Tú lo has dicho" (que Jesús es el Hijo de Dios), y un maravilloso etcétera que ningún escritor individual podría proponer si no es asistido de una necesidad mesiánica que lo rebasa y de la que es instrumento de expresión.

Todas esas fórmulas magistrales de los testamentos están escritas en una lengua que no es la de Adán, sino supuestamente aquella de JHVH (*a.* el Innombrable) cuando dicta o revela "su palabra". La filología divina hebrea se llama cábala: asunción plena de que la propia lengua de JHVH es de suyo imposible e inaccesible al hombre. (Ya sabemos que para el monoteísmo islámico, el Corán es no la expresión sino uno de los atributos del Señor, del dueño del Alpha y el Omega, designado Alá el Magnífico, el Piadoso, el Sabio.)

La historia del conocimiento humano, al menos como la concibe Occidente, es o bien la negación de la teoría yahvista de la lengua primigenia imposible o la única forma de tomarla en serio y darse de bruces buscándola, pues su postulado es absurdo por imposible. En el destronado reino de este mundo no podemos concebir ni la lengua única ni el conocimiento total. A la figura falaz de la hipotética lengua única llamémosla

lengua bomba atómica (que cada época tenga sus metáforas); *lengua hoyo negro*. Somos su estallido, su dispersión y su oquedad. Aquella sería la lengua como estadio uno del *big bang*. ¿Lengua hecha de una sola palabra? ¿Palabra prohibida? Y entonces surgió la coartada o utopía hebrea llamada cábala. Si esa lengua es imposible y absurda, entonces pasa del estadio uno al cero… lo que nos arroja a la tarea sobrehumana de explicar(nos) cómo aconteció el estallido de la pluralidad de lenguas, tantas y tan cintilantes como estrellas en el infinito océano de las galaxias en el universo.

Babel: la humana esencia de la pluralidad de lenguas se llama Babel. Para la Biblia significa confusión, caos por multiplicidad (¿cáncer voraz?, ¿virus irrefrenable hasta autofagocitarse?). Por todos los costados, judaísmo, catolicismo, protestantismo e Islam, todos ellos condenan o acaban condenando lo múltiple, lo hetero, lo alterno, autónomo y rebelde. La noción de pecado se construye desde el anatema de la pluralidad. Que los politeístas vaguen cuarenta años por el más candente desierto hasta que se humillen y acepten al Único; que los hijos pródigos dejen de creerse prodigios y vuelvan miserables al redil paterno. Pocos dioses tan sin sentido del humor o con tan cruel sentido del humor como el Señor de las Siglas (JHVH).

Así, conocemos las dos maneras de extraviarnos (realmente no hay mucha variedad en esto de los abismos): Grecia y el logos que irremediablemente lleva a los callejones sin salida de la polis del saber, pues la lengua-razón opera tautológicamente desde ella misma y no desde la cosa o "realidad". Cultura judía y monoteísmos herederos: moralización, basada en la prohibición y culpabilidad constitutivas: estamos expulsados del Jardín de la Lengua Verdadera. *Por nuestra culpa*. (¿Por qué Mallarmé no puede escribir el Libro? ¿Si lo escribiera, desaparecería la humanidad en un torbellino cósmico?)

En las historias para adormilar a los adultos que es la Biblia (ah, pero tan hermosas y potentes)…, aunque no haya nada sugerido ni menos prometido, podemos suponer que está sembrada una ilusión o espejismo en nuestro desierto de la pluralidad: ¿acaso después del Apocalipsis viene la lengua? (¿con o sin la humanidad?). La base consolatoria tácita es algo así como que la ortodoxia acatada (ser un campeón del Decálogo y de todos sus códigos complementarios) satisface la necesidad de lengua. Uno de los fundamentos de todos los monoteísmos es prometer la redención a sus elegidos, *ergo*… ¿se redimirá la pluralidad lingüística? Humanidad es traducción, señores rabinos, pastores y sacerdotes: pluralidad, diseminación de lenguas y mundos opacos. En una tierra donde todos somos bárbaros. Claro que Heródoto ya nos muestra el camino de la tolerancia: al viajar descubrimos que todos somos bárbaros entre nosotros; por lo tanto, bienvenida la pluralidad cultural y la necesidad de aprender fenicio, egipcio faraónico, arameo, chino mandarín, celta, etcétera.

En mi opinión, la mentira monoteísta es más pérfida y perversa que la griega. Postula un antes imposible e impensable (seguramente inexistente, si les tomamos la palabra) y un después postemporal (que no sirve de nada a nuestra especie).

Giro pasmoso y macabro: "Eso que está Antes y Después", en su "temporalidad" absoluta e inconcebible; ajá y está ahí *por mi culpa*. Lezama, definitivamente es un genio. ¿Oscuro?: "Ente y no *antes*".[13] He ahí todo el *quid* de tirios y troyanos, de razonantes y creyentes. Reclamemos el ser *ente* y no que nos expliquen todo por un *antes* (en el que *nadie* estuvo).

El logos griego es igual de falso (es decir perverso), pero al menos no nos acusa-castiga de su propia culpa como niños malcriados arrinconándonos en este rincón de los perdidos, extraviados, réprobos (vocablos que le encantan) y que se ha de llamar historia humana. El *logos* nos engaña como quien estafa a un adulto: después de birlados, descubrimos que somos estúpidos. Imbéciles, mas no pecadores. Damos vueltas sin llegar a ninguna parte… ¿vendrá de este vagabundeo de las ideas la intuición de hacer de la pedagogía una disciplina precisamente peripatética? (De hecho, si el prestidigitador nos distrae, marea y embauca, relativamente como adultos, se trata de un juego de mesa o de un paseo disertante por el ágora: una partida perdida ante un tahúr cínico e impune que se esfuma, una amenaza elegante al estilo Fantomas: hemos querido que nos seduzca con sus guantes de seda o satín, le hemos pedido el cuento, la píldora ansiolítica de que podemos hablar y nombrar las cosas.)

Cristo una vez —sólo una vez y según sólo un evangelio— escribió algo: "Jesús inclinándose se puso a escribir con el dedo en la tierra",[14] lo hizo mientras la gente a su alrededor se preparaba para lapidar a *una adúltera, una pecadora*. Nunca dejará de parecerme la peor, más inadvertida y menos denunciada inconsistencia narrativa del Evangelio según San Juan, el que a nadie haya importado lo que dos versículos dicen que escribió el protagonista sagrado. Todo mundo se deja ir por la astucia de su defensoría basada en "Aquel que de vosotros esté libre de pecado que arroje la primera piedra. E inclinándose de nuevo escribía en la tierra".[15] Supongo que el narrador nos dirá que ese todo mundo, formado por escribas, fariseos, gente del pueblo, y apóstoles y evangelistas presenciales, estaba tan avergonzado —pues todos en el fondo eran honestos y conocían la reacción de la vergüenza— que se hicieron polvo en el polvo del camino sin nadie echar una mínima mirada al gesto en que ese personaje polémico, destrísimo orador,

[13] J. Lezama Lima, *Tratados en La Habana,* Buenos Aires, La Flor, 1969, p. 126.

[14] Juan: 8,6.

[15] Juan: 8, 7-8.

escribió… ¿qué?, ¿lo que fuera? ¿No ha creado ahí el evangelista la única imagen de Cristo introvertido en tanto ser de palabras? Cristo: "el nuevo Adán", el hombre o bien inocente o bien sabio y limpio de manías epistemológicas alimentadas de jergas pedantes. Del primer Adán perdimos la lengua universal imposible, de este segundo, permanece un minúsculo reducto de nuestros congéneres que habla arameo. Cuando escribió en el polvo, pasó el viento y deshizo los caracteres "de puño y letra". Éstas son las apariciones, dentro de la tradición bíblica, de la lengua. En mi caso, fue el narrador zacatecano, de orientación católica, Severino Salazar, quien me hizo leer con detenimiento el pasaje. Y reír con amargura.

Sócrates nunca escribió. Platón inventa un personaje escénico que "deconstruye" el saber fatuo de los otros personajes tal como los retrata el propio Platón, recargando en su contra las tintas como buen discípulo de Aristófanes. El Sócrates de Platón interrumpe y asedia los discursos de sus interlocutores con el sistema insistente que le dicta su *daimon*. Los interrumpe, los provoca; no los deja construir con palabras. Mayéutica: arte de empujar hacia atrás al adversario. (¿Por qué esa rivalidad a priorística en los textos de su discípulo contra el resto de filósofos y reflexionadores de la época?)

La cultura griega no pretende entronizar arquetipo alguno. ¿Se alude acaso a que la lengua de la edad de oro o la de la Atlántida fuesen aquel sueño imposible? Seguramente en el Olimpo se hablaba (se habla) esa suerte de pangriego denominado homérico; imagino que en hexámetros brillantísimos. Pero nunca se nos hace creer que el griego homérico o lo que sea, haya sido La Lengua Perdida. Siempre hubo bárbaros… y, como dije, Heródoto y algunos más tuvieron la ponderación de testimoniar que aquellos no hablaban raro ni barbaridades sino... diferente. Por su lado, Sócrates es sabio porque su lengua pare hacia atrás, habla hacia atrás. Él, de verdad, literalmente, como dice la expresión americana, *calls us back*. Es sabio porque acepta que no sabe. Mayéutica: un sistema de preguntas para desmoronar las piedras del logos, para demostrarle que es imbécil. Una catedral guiada por la poética del "viaje a la semilla" que esboza Carpentier en su bella fábula, y para construir el relato inspirado por la explosión de la catedral, tal como sugiere su novela *El siglo de las luces*. Tú eres Piedra, Sócrates, le decreta su hijo-padre Platón. Y con lo que tú destruyas edificaré mi Academia.

¿Serán Nietzsche y, después suyo, todos los epistemólogos materialistas y deconstructivistas, los mejores herederos modernos de la figura socrática creada por Platón?

Cristo y Sócrates son dos vías de silencio. Cuando no arengan a los estúpidos o a los que deliberadamente tuercen todo lo verbal (razonamientos, leyes, tradiciones), son descritos en tanto solitarios, serenos, introspectivos, silenciosos. Ora con gesto apacible, ora con rictus sarcástico. Siempre exasperándose "en santa cólera" de los torcedores de lengua y logos. Según

sus cuatro narradores, el personaje de Cristo llega a perder los estribos y grita y vocifera. Sócrates no pierde el estilo sobrio. Eso es un griego. Pero ambos gritan su silencio como forma radical de contraargumentar. ¿Están contraargumentando el hecho mismo de la lengua?

Una nota sobre Platón

Releer la penetrante y seguramente perenne alegoría de la caverna muestra, entre tantas otras revelaciones, que finalmente Platón no ha entendido la posibilidad de Babel. Esa fábula no tolera, como al parecer tampoco su pensamiento general, las diferentes perspectivas, todas ellas con veracidad o pertinencia, haciendo simultáneas sus convicciones y discursos; la misteriosa caverna platónica nos habla para siempre, pero no hay evidencia de que acoja la multitud de voces. Si releemos, el resultado es que el pasaje no deja dudas, ni tampoco la glosa inmediatamente posterior que le acompaña, dicha entre los personajes Glaucón y Sócrates. Para la salvación y la redención de las sombras que simbolizan la ignorancia, los prejuicios y errores, la fábula enarbola un solo Sol exterior y supremo, una sola verdad, un solo iluminado, quien después de entenderlo todo deberá sacrificarse por "el bien común", hundiéndose de nuevo en las entrañas donde moran sus congéneres imbuidos de mentira y distorsión.

El autor no parece querer que nos detengamos en la colectividad, que percibimos al trasfondo de su relato de manera negativa; son muchos y anónimos; no son pluralidad, sino masa amorfa. Si hubiera que proyectarlos en un grupo humano, supongo que sería la masa de víctimas de un totalitarismo o campo de concentración o incluso por la masa poblacional que se deja embaucar por su tirano fundamentalista; esa multitud difusa al fondo de la (nuestra) caverna no se armoniza con la versión moderna de la democracia, por insulsa que sea (régimen que justamente los griegos propusieron).

Sin caer en patetismos de izquierda sentimental, en los que "el pueblo" es el último becerro de oro posible, oigamos las voces que, entre todos ellos, en un momento dado, se dicen, confrontando sus sombras. La pluralidad de voces en la caverna es disonancia y cacofonía sin gobierno, los pasajes 516d, 517a y 518b aluden al tumulto de voces en sombras. Imaginémosla escuchando la música vocal (¿podremos decir coral?) de cuatro titanes del siglo xx.

Propongo ir en sentido regresivo, remontar el tiempo lineal, cronológico de las grandes obras. Será una forma por la que Platón pueda reencontrarse con la sabiduría heracliteana y *recuerde* (descubra, comprenda, acepte) que en nuestro pobre *hic et nunc*, en este aquí: el Tiempo de las Penumbras de la humanidad, la abigarrada y confusa masa que conforma el todo humano es

Uno sin redimirse de su fuga y caos incesantes; escuchemos, en este orden expresivo que estoy proponiendo, a Reich, Stockhausen, Ligeti y Xenakis.

Es decir, las otras artes también son lengua y lenguaje; por supuesto, se diferencian esencialmente de la literatura por el hecho básico de no trabajar con la lengua verbal como materia prima; las artes plásticas, sonoras, objetuales, escénicas, multimedia, etcétera, podrán apelar a la palabra, pero no son "metalenguaje" lingüístico estrictamente hablando. Conforman obra, discurso y texto, pero no a partir de la lengua, en la clásica visión saussureana de significado, significante, sentido y referente. Pero son lengua; otra clase de lenguas, y nos expresan. Así pues, ya que Platón nos metió en la caverna de sombras, falacias, simulacros y caos (o ya que Platón nos hizo ver que estamos metidos hasta el fondo de esta cueva sin salida ni coartadas ni escapatorias ingeniosas), oigamos ese lenguaje, la música. Que Platón escuche con nosotros, en este instante de la (pos)modernidad:

Steve Reich (1936) pertenece al escuadrón de avanzada que ha dado el paso siguiente, claro que impulsado por los siglos y milenios de la cultura occidental que Platón ayudó a fundar. En Reich, como en tantos artistas y pensadores no "románticos", sino posclásicos, el reto de Babel, la multiplicidad disonante, polifónica, multifónica, sin disciplinarse en armonía, en el sentido tradicional, se concuerda. Babel es una obra, un *opus*. La alegoría de la caverna no la concibe, pero si héroes posteriores lo hacen, es seguramente en parte gracias al fuego platónico, ese Prometeo terrestre que es para todos nosotros Platón. Algunos de sus herederos, de los grandes artistas, científicos y pensadores han encontrado el elogio de Babel dentro de las anfractuosidades de la caverna. Como si se tratara de expresar la pluralidad en estado puro; que la multitud de voces provea el concierto a los hijos de los siglos XX y XXI sin entregarles una sinfonía ni concierto ni obra coral en el sentido acostumbrado de los términos. La multitud como obra. Las voces de la partitura de Reich *WTC 9/11* ciertamente son un coro *in extremis* de la encrucijada moderna, en ese recodo y día de Nueva York donde Occidente experimentó que no hay salida ni vuelta atrás. Y Reich hace arte con eso. La música, el espectro sonoro de despertar una mañana de otoño para ver que las torres se desploman, el título de la obra en clave, como si fuera la sigla de un expediente: *WTC 9/11*.

Antes de Reich, otra fascinante caverna que quizá es uno de los portavoces y máscaras máximos del siglo XX. Al parecer, desde mediados de los sesenta, Karlheinz Stockhausen (1928-2007) empezó a diseñar un conjunto de obras en o como *proceso;* el rótulo es una figura geométrica para volver infinita la cueva: *Spiral*. En 1970, el pabellón alemán de la Expo 70 de Osaka le encargó el diseño sonoro. Stockhausen, este filósofo sonoro, creó una suerte de auditorio: los asistentes debían sentarse en una rejilla al centro, rodeados de cincuenta grupos de bocinas. Los intérpretes de dife-

rentes instrumentos interactuaban y dialogaban con ondas cortas capturadas espontáneamente en vivo durante la ejecución. A lo largo de 180 días un millón de personas, esa masa sucesiva desfilando por la Expo de Osaka, fue bañada por lo que el compositor y su ensamble de hasta veinte intérpretes arrojaron por los altavoces 1 300 veces (llamarlas "conciertos" indica el despropósito y anacronismo), "mezclando todas las culturas y religiones, todos los sistemas políticos", en palabras de Stockhausen. *Spiral* es una posibilidad de la música de la caverna. Ruidos, distorsiones electromagnéticas, interferencias deliberadas, azar sonoro ordenado por la partitura, ciclos libres para crear segmentos, silencios abruptos, síncopas forzadas, ritmos dislocados o sobrepuestos, flujo telegráfico, burbujas y estertores de sintetizador… todo para un público inestable, pues el suceso no acontece dentro del orden consagrado de una sala de conciertos habitual. Hay tres palabras insignia: cueva; espiral; heterofonía.

Y la redención quizá está cantando frente a nosotros, incluso fragmentariamente en ciertos filmes de Stanley Kubrick (*2001: A Space Odyssey*, 1968; *Eyes Wide Shut*, 1999); epifanía de la masa humana al escuchar los diez legendarios minutos de *Lux aeterna* (1966) de György Ligeti (1923-2006). Maestro Platón, sabio entre los hombres, el coro de esa luz, la orquestación de esa contemplación, expandiéndose en las coordenadas temporo-espaciales de esos diez minutos ubicuos y perdurables, nos expresan, es decir, nos explican y liberan.

Si *WTC 9/11* es un réquiem que prolonga, magnifica y exorciza el acto terrorista contra las *Twin Towers* —de nuevo la intolerancia de Babel: el otro, el prójimo, como enemigo a muerte, sea éste el "imperio norteamericano" o "el fundamentalismo islámico"— y si *Spiral* es la música posible de la masa sonora moderna, ordenarla en función de su propio azar y caos, Ligeti abrió un sendero en 1966, una "visión sonora" en el presente circunscrito, presente pues tiene identidad histórica, ideológica, estilística, política y filosófica; la partitura canta para siempre —o quizás así sea más exacto: hace que su *momentum* no cese, siempre presente—. Una astilla cuyo nombre clave es micropolifonía.

Creo que los hitos musicales contemporáneos nos están hablando; coro de voces solitarias, extraviadas en el segundo del colapso —reconoce Reich y escribe el primer gran réquiem del siglo xxi—; azar como sentido aceptado de la gran masa humana en su hoguera incesante de dispersión —tal la filosofía o mística de la heterofonía que legó Stockhausen—; epifanía de la elipse inconmensurable que es la aventura sideral de la especie viajando en su oscura caverna dentro del inmutable "silencio eterno de los espacios infinitos" que aterraba a Pascal —y Ligeti supo cantar esa magnífica pequeñez, la odisea de nuestra especie, así como el segundo de vida de cada uno de nosotros: micropolifonías—.

Entrados en estos territorios musicales, pues creo firmemente que la música en tanto lenguaje estético *nos está diciendo,* por lo que debiéramos sentarnos a escucharla, Jorge Aguilar Mora, mi infatigable lector, me recuerda un nombre: Giacinto Scelsi (1905-1988). En efecto, atendamos, quizá en el polo opuesto, igualmente radical que el de las micropolifonías ligetianas, este extraordinario neurótico obsesivo. Este funambulesco, digno de Huysmans, proveniente de la antigua nobleza ligurina, es autor de una obra que recorre el tiempo sobre un solo milímetro cuadrado como zócalo de creatividad. Empecemos por escuchar sus *Quattropezzi su una notasola* (1959) y su impresionante réquiem a la cultura maya que es *Uaxuctum, The Legend of the Mayan City which they themselves destroyed for religious reasons* (1966). He ahí los umbrales expresivos del hombre que se trasciende. El infinito potencial dentro de cada átomo sonoro.

Podemos seguir acatando el milimétrico reloj del siglo XX, viajar de nuevo una casilla hacia atrás, que es nuestro delante.

Iannis Xenakis (1922-2001) es, por un año, contemporáneo de Ligeti. Podemos acercarnos a Xenakis como uno de los fundadores del lenguaje musical de la segunda mitad del siglo XX y a Ligeti como uno de sus primeros y más fértiles explotadores. Escojamos una partitura de Xenakis como desfasada en los tiempos del siglo reciente si la escuchamos después de *Lux aeterna* o *Lontano,* como deliberadamente en anacrusis o a contratiempo en el fluir del tiempo-lengua. *Nomos Gamma* no incluye voces humanas; fue compuesta entre 1967 y el año siguiente; se estrenó en 1969. Noventa y ocho músicos (noventa y nueve: con el director; pero nunca la cifra cerrada y tranquilizante, "platónica", de cien) se diseminan entre el público, destacándose ocho grupos de percusiones. Xenakis declaró que quince años de búsquedas y reflexiones culminaron en este "vasto tapiz sonoro". Oigamos la trama que nos atrapa, el concierto vuelto órfica selva moderna, como si fuera el magma que antecedió la epifanía por fuerza luminosa de *Lux aeterna*. "La ley gamma", como podemos traducir el título, es el caldero de clamores provenientes del fondo de la caverna, nuestra patria original. Las percusiones imponen su norma entre los segmentos (que no "movimientos") en que sucesivamente ocupan el primer plano sonoro los instrumentos de aliento-madera, aliento-metal, de nuevo las maderas y a continuación las cuerdas para que el intenso final sea regido por las percusiones creando en la sala una secuencia en sentido contrario al girar de las manecillas del reloj: ciertamente, avanzamos hacia atrás en estos quince minutos de rapto. El torbellino nos posee; torbellino de parches y metales percutivos, simultáneamente centrípeto, atrapándonos hacia su seno vacío: la lengua, el sonido, ese apetito primario como un origen fundado en el vacío, y centrífugo que al expeler sus sonidos, vociferarlos por momentos, nos expulsa (Xenakis: greco-rumano, residente francés: nómada transcul-

tural). Estar en una sala donde se interpreta *Nomos Gamma* es tocar nuestra inmemorial materia de barro; el público se crispa y desconcierta, como buscando el final de lo que lo invade; estamos por unos instantes en la caverna, desnudos y expuestos a no sabemos qué, necesitados de imponer nuestra *norma* al caos, a la bestial heterofonía del mundo original; somos la pequeña raza desterrada, condenada a la riqueza de la errancia y a Babel como explosión. A que cada lengua que cada comunidad geste sea una *regla* que ordene y armonice consciente de que no lo logrará y que ese es su sentido. Conforme yo me embriagaba de placer, constaté que la mayoría del público mostraba exasperación: *Nomos Gamma*, en efecto, nos ataca.

Es significativo que una obra inmediatamente anterior produzca el efecto contrario. *Terretektorth* (composición: 1965-66; estreno: 1966) también instruye que "la orquesta esté entre el público y el público entre la orquesta"; los noventa intérpretes están provistos de pequeñas percusiones, además de sus propios instrumentos; también hay un girar torbellinezco del sonido en sentido contrario al reloj (¿a nuestra noción de *tempo* y tiempo?); responde a la misma exploración sobre los "fenómenos sonoros" en términos de cálculos probabilísticos expresados en ecuaciones precisas. Es ir en pos de las leyes misteriosas de la naturaleza como "un imán debido a la minuciosidad de su orden así como por la magnificencia de su caos". *Terretektorth* provoca un efecto jubilatorio en la sala, algo se libera; una especie de fiesta luminosa; *Nomos Gamma* puede calificarse de trágica —pero tragedia antes de la anagnórisis famosa—: hemos vivido quince minutos dentro de lo terrible primigenio del que todo proviene y al que todo volverá por la ley universal de la inercia que no comprendemos, que mucho menos gobernamos y que, entonces, adquiere la máscara de Caos. *Nomos Gamma* nos dice que somos criaturas del caos, del torbellino "al revés", que lo portamos dentro de nosotros… no hay afuera de la caverna, tal nuestra condición humana y de sujetos en el universo; *Terretektorth* es la posibilidad de que la luz y la comprensión estén a nuestro alcance… como si fuera el allegro violento antes del movimiento lento que representa *Lux aeterna.* Pero *Terretektorth* sacude liberando, la masa sonora nos echa a andar, más que angustiarnos: ¿hay civilización sin la ley de una lengua que gobierne al pueblo de la caverna? La experiencia bifronte que nos provocan *Nomos Gamma* y *Terretektorth* de Xenakis comprende las dos posibilidades del hombre en tanto artista, científico y civilizador: la "clásica" que promete el orden como posibilidad, la "romántica" que supone que su camino es construir con lo ingobernable como uno de sus principios. Alfred de Musset, en su tiempo, llamó a esto trabajar con mármol o con lodo.

Xenakis —arquitecto y matemático— dejó abundantes testimonios sobre sus investigaciones en teoría de conjuntos y cálculo probabilístico. Partituras como *Nomos Gamma* son el resultado de su pensamiento sonoro

como "una poderosa máquina determinista". Exactamente eso; el encuentro entre el azar y la necesidad, radicalizado entre la determinación y el torbellino; entre el sonido, el estruendo, el silencio, el caos, el ordenamiento formal de los elementos y que todo alimente la masa sonora de nuestra música posible. Eso somos y nuestra lenguas y todas nuestras obras que en su territorio mental son lengua, lo proclaman. *Nomos Gamma* es una manera por la que el siglo xx dialogó con el caos original, terrible y fértil. Poder estar en la caverna. Aceptarlo y volverlo lengua.[16]

(Introspección al tiempo de apagar el reproductor de discos compactos: ¿cuántos de nosotros, seres humanos y humanistas logramos de manera efectiva, en la práctica cotidiana de nuestro ser, acoger junto con el pensamiento propio y personal, formado y relativamente estructurado, la alteridad y la multiplicidad?, ¿sé yo convivir con un conjunto de actitudes, creencias, manías, pensamientos y sentimientos que sean mi reverso? Ésta puede ser la manera individual por la que cada quien se pregunte y confiese: ¿en qué medida yo soy capaz de salir airoso del gran reto de occidente: el otro?)

Oriente

El Oriente, sabemos, damos por hecho, ofrece "la tercera vía". Aristóteles habla de buscar una tercera vía ante los dilemas y aporías que encierra la razón humana. Oriente es el Gran Silencio. No íconos ni arquetipos, sino convicciones basadas en ejercicios espirituales. Silencio como umbral del Vacío que es plenitud. Oriente no propone ni la discusión del logos ni la obediencia al dogma, sino Disciplina. Disciplina de cada quien consigo, con su principio interior en miras de al fin comprender otro lenguaje, el de la armonía natural del cosmos. Que, visto desde Occidente, significa aprender a leer los hechos naturales, incluidos los humanos. Algo así como volverse lector de la gramática de la naturaleza terrestre y universal. Sí, este mundo es un reino. El jardín inmemorial es posible si, en lugar de anhelarlo con arábiga voluptuosidad, lo edificamos como jardín zen.

Tal como en el sueño de Víctor Hugo, contemplar: "Je lisais. Que lisais-je? Oh le vieux libre austère, / Le poëme éternel —La Bible? Non, la terre".[17]

[16] Obras poco ejecutadas, hubo recientemente una memorable interpretación dentro del ciclo *Futurismos*, París, Cité de la Musique; *Nomos Gamma*: Michel Tabachnik al frente de la Filarmónica de Bruselas, el 17 de noviembre de 2012. *Terretektorth*: Pascal Rophé y la Orquesta Filarmónica de Radio France, el 24 de noviembre de 2012. (*Nomos Gamma*: las chicas encargadas de la sala estaban preparadas para distribuir tapones de oídos… que fueron solicitados.)

[17] Víctor Hugo, *Les Contemplations*, III, viii.

Sí, gimnasia cerebral. La cual, desde la suspicacia y escepticismo occidentales puede ser caricaturizada como autoayuda: levántate con el sol, mejor aún, con la aurora de rosáceos etcéteras, aséate en agua de hielo, come y bebe como un ser natural y frugal, goza el pan rústico, aliméntate de gramíneas sin refinar; té verde, fuera cafeína, tabaco y alcohol. Pon tu cerebro en blanco. Puesto que toda lengua miente, aprende a callar (esto suena bien). Accederás a una plenitud fundada en la abstención; irás tan lejos que incluso dejarás atrás el voluptuoso placer de la renuncia.

Vivir despojándose día a día del logos y su verborrea, así como del mito de dos caras que es Adán-Babel; olvidarse que todo esto es resultado de una culpa previa a nosotros y con la vaga promesa de una redención posterior a nosotros. Olvidarse de que "hablando se entiende la gente".

Decir todo esto (al menos ésta es mi manera de concebirlo sintéticamente) estremece. Es como sentirse el hijo pródigo…, pero que da las espaldas al hogar paterno (Occidente) no forrado de dinero, sino rapado y vestido de un manto rústico y toscas sandalias… renuncio a vuestra mansión, padre Grecia, madre Biblia, pues tengo una salida mejor: el Himalaya tibetano (que a su manera lo son las ermitas católicas perdidas entre las arenas y rocas del desierto).

¿A dónde se puede llegar por la vía oriental? Sospecho una humanidad de mónadas yuxtapuestas e incomunicadas. Una comunidad básica y precaria que, cráneo rasurado y quizás túnicas naranjas o blancas, mucho se parecería a la de los inmortales indiferentes y neobárbaros del cuento de Borges. Los griegos nos llevarían a todos, más que al ágora de discusiones políticas o al teatro de expiaciones rituales, a la Academia; los romanos, por supuesto, al Senado y al circo (excepto los contingentes que deberían ocuparse de la *pax romana*: esclavos, comerciantes, soldados y campesinos); la Biblia y todos los monoteísmos, al templo y a los *jingle bells* de los ejércitos de salvación (para vivir pidiendo perdón, con un regusto que ni Kafka imaginó). Oriente nos instalaría —a diferencia del *mall* o de la favela infinita en que vivimos— en un Tíbet o Sahara sinfín ni fronteras de ermitaños mudos. (¿Podría uno hacer trampa? ¿Procurase un encantador y "espiritual" jardín budista con un puñado de terreno y bibliotequita más discoteca en algún rincón desapercibido por los monjes panzones, aburridos y silenciosos?)

Cierro con un nuevo análogo musical. ¿Es Toru Takemitsu (1930-1996) uno de los máximos exponentes del siglo xx? Messiaen y Debussy están presentes en su lenguaje, por supuesto, tal como si los flujos sonoros franceses se dieran la mano con un todo taoísta. La de Takemitsu es la aventura de que la tradición musical de oriente (su lenguaje, instrumentos, timbres, modos, ritmos y armonías) se nutra libremente de la evolución sonora occidental en una obra de autor; es una vía espiritual a través del arte de los sonidos y silencios.

Ignoro si existen ya reflexiones serias y detalladas sobre qué ha pasado antropológica, existencial y estéticamente desde que oriente todo (y no sólo el Japón) fue forzado a abrirse a Europa; los imperios y culturas de oriente avasallados por el tiempo occidental desde que Marco Polo perforó para siempre la Gran Muralla; las culturas y visiones del universo de oriente, así como del resto del planeta, influidas y abiertas a occidente. No es nada difícil hacer la lista de unos diez a veinte nombres que encarnen los mayores artistas orientales culturalmente mestizos o híbridos, incluyendo chinos, nipones, coreanos, vietnamitas. El mosaico amarillo del siglo. ¿Qué reino de la cultura y del hombre han construido esos titanes e Ícaros japoneses llamados Akutagawa, Mishima, Kawabata, Kobo Abe, Shusaku Endo y Kurosawa? En la actualidad, la nacionalidad u origen étnico con el mayor porcentaje de pianistas excelentes en los conservatorios europeos, es la china. Admirables jazzistas japoneses son tan frecuentes como *pitchers* de *baseball* procedentes del mismo archipiélago. ¿Qué está diciendo esto? Salir con la muletilla de "aldea global" para sentarse en el Carnegie Hall a escuchar la lectura que Lang Lang hace de Liszt o Schumann o Haydn es un cliché perezoso. Seiji Ozawa y Muy-Wung Chung… ¿dicen qué a todos los mundos culturales de nuestro planeta cuando toman la batuta en el centro de occidente?

"Mar de tonalidades" se esgrime frecuentemente para indicar el fenómeno sonoro en Takemitsu. Ha creado acaso un jardín, en todo caso un lugar cultural del siglo xx. Algo culmina en él, ciertamente; para algunos es una cumbre y para otros (quizá yo, ahora) es un pico que en lo esencial no nos corresponde. Acaso su obra sea el mejor panorama sonoro para el ermitaño que quiera conservar su hedonismo; que cada quien atienda el oído de su alma, el alma de su ser sonoro y se diga si, por caso, el concierto para viola "A String Around Autumn" es su paraíso zen. Modulaciones de serenidad que satisfarán, apaciguarán o dejarán incólumes a distintos auditores:

Sink
don't sing.
Be simply
silent.
Be simple:
a string
to wind around
Autumn.[18]

[18] El poema de Makoto Ooka referido por Takemitsu, en la versión de Anthony Burton. Propongo esta versión: "Húndete / no cantes. / Sé apenas / silencio. / Sé apenas / una cuerda / para enrollar / el otoño."

Los artistas

Así que, ante el maremágnum del tiempo siempre fugaz y de la zarza de voces simultáneas, vayamos a los artistas. ¿Dónde quedan, ante su tiempo? Pues lo que aquí trato de balbucear es una filosofía posible para un artista. Hemos de comprender, todos los que no estamos preparados para la consumación del Gran Silencio, sino que creemos firmemente que tiene caso seguir aportando nuestros lienzos, partituras, mármoles, poemas, novelas e incluso ensayos y tratados, que nuestro camino es esforzarnos a contracorriente. Una disciplina y religión y filosofía basadas en la aceptación de la artificialidad y retoricidad de la lengua. Proponer deliberadamente a los congéneres un espejo que se refleja a sí mismo, que se incluye en su composición, como ya Velázquez nos enseñó. Un discurso que dice que dice palabras. Cada cual capaz de redactar en algún momento su credo de grafógrafo, tal como cristalizó Salvador Elizondo con su Mont Blanc: "Escribo. Escribo que escribo. Mentalmente me veo escribir que escribo y también puedo verme ver que escribo," etcétera.

Siendo sinceros, también aquí hay una ilusión, que es utopía y mentira: con suerte, por el hecho de asumir la tautología intrínseca, lograré decir algo, "en la tercera orilla del río". Aludo naturalmente al bello relato o fábula enigmática "A terceira margem do rio" de Guimarães Rosa (*Primeiras estórias*, 1962). Tomar una frágil barquita y llegar al desfiladero que se encuentra *en medio* de todo; quedarse ahí de por vida: en la "tierra firme" que es el abismo de la tercera orilla del río. Como Velázquez: el lienzo incluye el hecho de manifestar que es "engaño colorido", artificio de pinceles, y que por eso bien que pesca un trozo de realidad. La pesca gracias a una combinación de invención y crónica. Ésa es la palabra posible del arte. No podemos revertir el resultado (el texto) a sus ingredientes ni componentes. Si la lengua no dice la cosa ni "la realidad", pues las palabras son un anillo, el artista logra, con suerte, hacer que el discurso creativo instaure su aquí, que sea ente propio; ser, desde la virtualidad del símbolo y sus operaciones, una dimensión propia. Las obras maestras *son*.

No creemos en la musa ni en el rapto divino que posee y dicta al artista, pero tampoco nos atrevemos a pensar que somos autores plenipotenciarios, cada uno dueño y señor absoluto de su Yoknapatawpha county. Así que hay algo misterioso por incomprensible y probablemente extra humano en hacer que las palabras del diccionario, regidas por la gramática convencional, que son las mismas palabras de la gente ordinaria, sí, ellas *les mots de la tribu* invoquen y dejen hablar la *potencia susurrada* mallarmeana; el *enemigo rumor* frente al que escribe Lezama Lima como creyente. Jacob padece una oscura batalla con el ángel misterioso y avasallador, Moisés baja ciego de su encuentro mediante el que ha recibido la escritura flamígera del

decálogo, Homero mismo es una figura que bajo la máscara de la ceguera reúne una azarosa confabulación de escribanos y rapsodas. Acaso el Verbo no descienda a este mundo ni tampoco el logos délfico irrumpa en nuestro horizonte y a la luz de nuestro sol, proveniente de las cavernas ctónicas, entre vaharadas de humo sagrado; no, esa lengua única nunca ha existido, lo que es otra manera de comprender que los dioses están muertos. Pero la potencia susurrada hace señales, el enemigo rumor forma voces… en plural; no hay Verbo ni Palabra ni Libro, pero sí pronombres y artículos y preposiciones, y lo que tejen entre sí con su artesano y humilde oficio.

Todos los artistas son bichos únicos; Lezama Lima realmente lo es, en obra, poética sustentadora y en convicciones del hombre. La mayor parte de los artistas católicos del siglo XX lo son de una manera conflictiva, discutiendo con su credo y con la institución eclesiástica y su anquilosamiento. Lezama es un artista de fe. Es un creyente honesto. ¿Cuánto rigor habrá en su *sistema poético*, como él mismo lo denominó? La lógica de su obra merece, a todas luces, un examen atento. Su esperanza se llama sobrenaturaleza, y tal vez no es una coartada. Si tal existe y se eleva, haría visible el conjunto de su obra como la catedral edificada por un solo creyente (pensemos también en Gaudí, naturalmente).

> ¿Qué es la sobrenaturaleza? La penetración de la imagen en la naturaleza engendra la sobrenaturaleza. En esa dimensión no me canso de repetir la frase de Pascal que fue una revelación para mí, "como la verdadera naturaleza se ha perdido, todo puede ser naturaleza"; la terrible fuerza afirmativa de esa frase, me decidió a colocar la imagen en el sitio de la naturaleza perdida, de esa manera frente al determinismo de la naturaleza, el hombre responde con el total arbitrio de la imagen. Y frente al pesimismo de la naturaleza perdida, la invencible alegría en el hombre de la imagen reconstruida.[19]

Han saltado algunos de sus vocablos queridos: naturaleza perdida, más que caída; imagen, sobrenaturaleza. *Imagen* en su pensamiento será el resultante obtenido cuando el artista triunfa, cuando dice que dice o se pinta pintando y, además, pagada la cuota de honestidad, la obra *es*. Ha producido una figura, un ente simbólico y virtual que expresa y se expresa declarándose, pues instaura la salud de su realidad propia. Lezama trata de asimilar el carácter autorreferencial de los sistemas simbólicos y encontrar la vía por la que el artilugio, la prestidigitación del motociclista en su esfera, produzca una chispa; un brillo de pedernal que no es la cosa, ni habla con ella directamente, pero entabla un diálogo en la imagen, de carácter analógico.

[19] J. Lezama Lima, "Confluencias", *La cantidad hechizada,* La Habana, UNEAC, 1970, pp. 441-442.

Lezama regresa con cierta frecuencia a una *era imaginaria* (la fórmula es suya), la Edad Media. Época de fe, plenitud de credos y dogmas, cierto; y, para Lezama, también es una era particularmente dotada en comunicarse por signos y señales; tiempo de emblemas y de la heráldica, una era en la que todo está a punto de ser lengua y símbolo. La imagen lezamiana algo tiene de consustancial con la facilidad de ese tiempo en fabricar una lengua icónica *en principio comprensible para sus destinatarios*. Escudos de armas de las casas reales, una iglesia que se comunica con su feligresía mediante un lenguaje plástico figurativo, simbólico y narrativo a la vez; Biblias de piedra y luz, cantera y vitrales; vidas humanas que culminan en su redención y que, llegado su biógrafo, éste ejecuta una hagiografía repitiendo y parafraseando escenas, cuadros y trances anecdóticos conocidos, previsibles y convencionales. Lezama apuesta a que su obra, en el siglo oscuro del caos y sinsentido *vigesémicos*, él, con Nietzsche, Kierkegaard y Mallarmé en su biblioteca, su obra verbal consume epifánicamente su discursividad intrínseca en un lenguaje sincrético y averbal o postverbal, en todo caso liberador del verbo humano: la imagen.

Hay un valor en su esfuerzo; es, quizás, una de las pocas tareas posibles, cuesta arriba, para un creyente que madura sus libros después del fin de la Segunda Guerra Mundial. Su obra acontece en medio del conflicto radical entre aceptar la lección nietzscheana, que tan claramente preveía Montaigne, y la apuesta porque el *homo garrulus* dé el brinco fuera de la tautología y sea naturaleza. Es alguien que trata de comprender lo que significa haber nacido en un tiempo epistemológico de desencanto e incredulidad, y seguir creyendo. Seguir creyendo en la divinidad monoteísta, en tanto católico; pero en este punto, debe destacarse que el credo de su poética postula otra esperanza —que no promesa—: poder creer que la lengua, que la *poiesis*, si no comunica referencialmente, sí *expresa* y *es*. Es significativo que su ensayística comparta la misma simiente de lenguaje que su poesía propiamente dicha. Una sola lengua se habla en los poemas, ensayos y artículos, novelas y demás géneros solicitados por su célebre escribanía con figuritas de renos. El círculo verbal se envuelve a sí mismo y no deja de hablar desde sí y con su propia estofa de figuras retóricas. Su estilo no busca ni de lejos la transparencia, sino que se orienta hacia la manifestación expresiva o elocuente. Su obra implica la tarea de ser, ella misma y ella sola, una interpretación de la cultura universal, una interpretación y una respuesta dialógica al resto de pensamientos que han aportado su propuesta. "El *horror vacui* es el miedo a quedarse sin imágenes, en las épocas en que predominaba la finitud combinatoria y pesimista de corpúsculos sobre la ruptura espiraloide del demiurgo".[20]

[20] *Ibidem,* p. 444.

Esta poética toma de todos lados, con inspiración, instinto, y lo hace intencionadamente para su propia causa: todos los libros son tabiques posibles para su catedral o "ciudad perdida" que hace señales. Lo que rodea al hombre en realidad no lo aísla por el hecho de que él tenga el don (¿el estigma?) de la palabra en el tiempo postbabélico: el hombre también puede ser naturaleza y la naturaleza también es lengua: "En realidad, todo soporte de la imagen es hipertélico, va más allá de su finalidad, la desconoce y ofrece la infinita sorpresa de lo que yo he llamado *éxtasis de participación en lo homogéneo*, un punto errante, una imagen, por la extensión. Es un árbol, una reminiscencia, una conversación apuntalando el río con el trazado del índice".[21]

El río centrípeto de las palabras y el río centrífugo de la multiplicidad de la existencia pueden encontrarse: será un salto de y en la imagen; el lugar de su encuentro no es racional ni divino ni mágico ni científico ni eclesiástico; es la potenciación de la naturaleza en sobrenaturaleza; ambos fluires se encontrarán, se encuentran constantemente, en un aquí virtual: no utopía sino utópica, la tercera orilla del río de que habla la fábula de Guimarães Rosa. El barquero es el artista; el hijo que en algún momento lo relevará es quien atestigua: "Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia. Os parentes, visinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho".[22]

Quizás sólo personas como las que concibe Guimarães Rosa debieran ser los lectores de literatura y los espectadores de arte en general; aquellos seres que ya llegaron, si no a su tercera orilla, al menos al otro lado de la necesidad de la falacia realista *in extremis* tanto a la hora de abrir el libro como todo el tiempo de comunicarse con sus próximos. O como dice el protagonista de otro relato suyo: "Note-se e medite-se. Para mi mesmo, sou anônimo; o mais fundo de meus pensamentos não entende minhas palavras; só sabemos de nós mesmos com muita confusão".[23] El cuento se llama, deliciosamente "Se eu seria personagem" ("Si yo fuera personaje").

---

[21] *Idem*.

[22] "Nuestro padre no regresó. No había ido a ninguna parte. Sólo ejecutaba el invento de mantenerse en aquellos espacios del río, de medio a medio, siempre dentro de la canoa, para no salir de ella, nunca más. La extrañeza de esta verdad fue suficiente para aterrorizarnos completamente. Lo que no había, sucedía. Los parientes, vecinos y conocidos nuestros, se reunieron, tomaron juntamente consejo." João Guimarães Rosa, *Ficção completa II*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1994, p. 409.

[23] "Nótese y medítese. Para mí mismo, soy anónimo; lo más hondo de mis pensamientos no comprende mis palabras; sólo sabemos de nosotros mismos con mucha confusión". *Ibidem*, p. 663.

Usualmente, Lezama concluye sus reflexiones de una manera ajena al *dictum* de un hipotético saber; no impone, sino concluye, ora postulando abiertamente su creencia medular (como lo hace al final de sus notas para llegar a un "Nuevo Mallarmé"), ora formulando preguntas a la lengua misma, como sucede al final de la primera parte de dicho texto: "Tres siglos después parece como si Mallarmé hubiese escrito la mitología que debe servir de pórtico a Don Luis de Góngora. En las últimas porciones del aire donde el aliento se extingue, ¿cómo rehallar esas palabras, con las vacilaciones del hombre tribal ante la huida de su amigo el sol, fijarlas, como la fugitividad de las ninfas detenida en el inseguro, momentáneo espejo de la onda?[24]

Quizás la *imagen* lezamiana como núcleo simbólico sea una manera de escapar, volando por los aires, del callejón sin salida que Nietzsche nos ha mostrado como naturaleza de la lengua. La imagen no dice la cosa ni lo pretende ni promete, es la *solución analógica*. Al decirse a sí misma, la lengua puede salir de su aislamiento tautológico entablando la posibilidad del diálogo entre dos sistemas; es tarea de cada artista el que su obra genere un "sistema poético" de tal vigor y potencia (susurrada) que su malla haga aparecer, en instancias privilegiadas, como fruto de la destreza retórica y de la inspiración, el denso botón de la *imago*. Si ello acontece, podemos comprender la *epifanía poética* que anhela Lezama como Paraíso posible para los hijos de Adán no desterrados, sino instalados en el reino de la pluralidad, la Babel fascinante de todas las obras posibles en todas las lenguas humanas históricas. La naturaleza (humana) expandida desde sí misma y consigo misma, es la sobrenaturaleza. Un siglo antes que Lezama, el filólogo preclaro que fue Andrés Bello ya celebraba la multitud de lenguas como riqueza; retomo el segundo párrafo de su prólogo: "El habla de un pueblo es un sistema artificial de signos, que bajo muchos respectos se diferencia

[24] J. Lezama Lima, *Tratados*, p. 139. El lector habrá reconocido el ágil movimiento de la pluma lezamiana recogiendo en un solo golpe de tinta diversas alusiones mallarmeanas; reencontrémoslas: "Donner un sens plus pur aux mots de la tribu" ("dar un sentido más puro a las palabras de la tribu") es el célebre quinto verso de "Le Tombeaud' Egar Poe". Más adelante : "*Notre ami le Soleil est mort, reviendra-t-il ?*" ("Nuestro amigo el Sol ha muerto, ¿volverá?") es frase propia de Mallarmé que se encuentra al final del capítulo "Origine et développement de la mythologie" en *Les Dieux antiques* (1880), traducción de Mallarmé para *A Manual of Mythology in the Form of Question and Answer* (1867) del reverendo George W. Cox; *cf.* Stéphane Mallarmé, *Oeuvres complète, vol. II*, París, Gallimard, 2003, p. 1461. Por último, Lezama cierra saludando las ninfas cuya evanescencia, tan mallarmeana, da pie a "L'Aprèsmidi d'unfaune": "*Ces nymphes, je les veux perpétuer. Si clair / Leur incarnat léger, qu'il voltige dans l'air / Assoupi de sommeils touffus*". (La versión de Otto de Grieff: "Estas ninfas quisiera perpetuarlas. / Palpita / su granate ligero y en el aire dormita / en sopor apretado.")

de los otros sistemas de la misma especie: de que se sigue que cada lengua tiene su teoría particular, su gramática".[25]

Sea o no factible la sobrenaturaleza lezámica, en un estricto sentido lógico, es un *ejercicio de respuesta* al legado lúcido y visionario que el pensamiento nietzscheano dejó a los artistas. La conciencia clara —irreversible e inmitigable— de que todo es lengua, es decir fabricación retórica, plantea en sus términos la cuestión: la obra es lengua, el texto está formado lingüística, semiológica y simbólicamente, en consecuencia no sólo la única honestidad sino el único actuar viable es no dejar esto fuera del trabajo, pero incorporarlo frontalmente tanto en términos formales como temático-anecdóticos.

Tal operación de "escritura creativa" ha de incluir también de manera permanente y tangible su conciencia y asunción sobre la materialidad de la lengua y, por ende, del lenguaje con que trabaja y del estilo que se forja. Escribir a partir del fin de las Grandes Palabras, ni Inmanencia ni Trascendencia, pues el Ser profundo de la lengua siempre ha estado al alcance de la mano y ante nuestros ojos miopes… su Ser es su *estar aquí*. La magnífica y fugaz riqueza de nuestra materia embebida de espíritu (de Espíritu, diría Mallarmé). En el río incesante y mortal de *estar aquí*.

Nada ni nadie garantiza el resultado. Tan lamentables los abortos por cerrar los ojos en un verismo obsoleto como los onanismos que sólo escriben que se escriben escribiéndose (lo que en mi opinión no es el caso de Elizondo). De nuevo la sensatez de Montaigne: "Mais il y devroit avoir quelque coërction des loix contre les escrivains ineptes et inutiles, comme il y a contre les vagabons et faineants. On banniroit des mains de nostre peuple et moy et cent autres. Ce n'est pas moquerie. L'escrivaillerie semble estre quelque simptome d'unsiecle desbordé".[26] El escribismo o escribanería denostado por Montaigne son los libelos políticos de ocasión, creo que podemos adaptar a nuestro tiempo: qué maltrato de lengua el que la pobre sufre en la pluma de tantos políticos, politicones y politicólogos así como de "comunicadores" y demás detentadores de capacidad de los medios masivos. Añadamos entre los reos de esta infracción ciudadana los "escritores" tales cuales —incluidos principalmente los que ganan los premios anuales de los consorcios editoriales.

[25] Andrés Bello, *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos,* Madrid, EDAF, 1982, p. 13.

[26] M. de la Montaigne, *op.cit.*, III: 9, p. 923. ("Pero debiera haber alguna coerción de las leyes contra los escritores ineptos e inútiles, como hay contra los vagabundos y holgazanes. Desterraríamos de nuestro pueblo a mí como a otros cien. No es broma. La escribanería parece ser síntoma de un siglo desbordado.")

"Vous en plaict-il un exemple?",[27] dice en algún momento Montaigne. Intentemos una fábula al mismo tiempo clásica y al uso de nuestros días.

En ese Paraíso inexistente, Adán guarda silencio, cabizbajo y sin el distractor femenino de la costilla extraída, se interna por un sendero cada vez más sombrío; es de noche y entra en una cueva. Pasa una larga temporada tal como lo describe Platón, quizás ha sido todo el invierno y conforme el sol reanima la primavera, mata el tiempo engañándose, viendo sombras sin bulto ni fisonomía; cansado de la monotonía de un espectáculo tan pobre en atractivos visuales, finalmente encuentra con qué improvisarse las herramientas mínimas para construir un artilugio óptico; la iluminación es mezquina y el dispositivo a todas luces precario, absolutamente digno del hombre de las cavernas. Sin embargo, antes del nuevo invierno, tiene ya listo un espectáculo de siluetas que se reflejan entre sí, creando distorsiones esperpénticas en las anfractuosidades de la pared del fondo; la cueva ha devenido galería de espejos; los ruidos exteriores rebotan creando un remedo de efectos acústicos en su *camera obscura*. Claro que nunca se le ocurrió torcer totalmente el cuello para atisbar los inopinados señores que, sin la menor verosimilitud narrativa, afuera desfilan cargando sus estatuas, las que, de todos modos, no evidencian la factura de ningún Fidias.

Hay un momento, podría decirse fulgurante, en que algo se visualiza dentro del laborioso habitáculo de espejos, telones y bocinas tan rústicos como imperfectos. Pero el hombre, exhausto, se ha adormilado y no ha visto nada. Cuando despierta se exaspera y delira, es un tigre enjaulado en sí mismo, arrancándose los cabellos desaliñados y jalándose las orejas; se pregunta si de alguna manera imprecisable vio algo fugazmente o creyó verlo o fingió verlo; o lo vio en sueños o pesadillas o incluso lo vio, pero creyó estar soñando.

[27] *Ibidem*, III: 13, p. 1068.

IV. RESEÑAS

La mirada republicana
Andrés de Francisco
Madrid, Los libros de la catarata, 2012, 254 pp.

LA MIRADA REPUBLICANA

María José García Castillejos*

La mirada republicana es la continuación de otro libro de Andrés de Francisco, publicado en 2007, *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano.* A diferencia de la primera obra, la segunda tiene un enfoque más filosófico que económico. Al mismo tiempo, es complementada tanto con ejemplos clásicos de la literatura como con situaciones sociales actuales que suscitan una lectura clara y amable. Por mencionar algunos ejemplos, el republicanismo clásico es representado con *La montaña mágica* de Thomas Mann; el incumplimiento de la ley con *Antígona* de Sófocles, el conflicto con *Romeo y Julieta* de Shakespeare; la propia identidad con Ulises en *La Odisea* de Homero; el elitismo con *El retrato de Dorian Grey* de Oscar Wilde y la libertad con *Don Quijote de la Mancha*, del compatriota del autor, Cervantes. Todos estos temas y obras permiten comprender el republicanismo democrático-pluralista que el autor defiende en *La mirada republicana*.

Andrés de Francisco defiende que una república democrática está conformada por ciudadanos, participativos, libres e iguales dentro de un territorio plural. Dicha tesis no es meramente normativa, sino propositiva y asequible; de ahí que el texto se convierta en una crítica social con soluciones alcanzables basadas en la propuesta filosófica del autor. No obstante que las condiciones ontológicas que sustentan la actividad política son la contingencia y la pluralidad, el autor menciona constantemente sólo a

* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

esta última para explicar la importancia del consenso y del diálogo en la república que propone. La siguiente reseña tiene el objetivo de presentar las ideas más relevantes de la obra, señalar las similitudes con algunos autores que no se mencionan en demasía en la misma como Kant, analizar el problema de la propuesta de una identidad cívica basada en identidades personales éticas y recuperar algunos ejemplos actuales —si los hay— del republicanismo democrático y plural que propone el autor.

El libro se divide en dos partes: la primera caracteriza minuciosamente al republicanismo, a sus ciudadanos y a sus gobernantes sin perder de vista los valores republicanos por excelencia: la justicia y la igual libertad. La segunda explica los elementos antirrepublicanos y democráticos —la sociedad de masas, por ejemplo— con algunos ejemplos históricos y la sociedad actual.

De Francisco enuncia cuatro tipos de republicanismo, a saber, un republicanismo oligárquico-pluralista como la república de Venecia antes de la conspiración de 1310; un republicanismo oligárquico-comunitarista como Esparta; un republicanismo democrático-pluralista como Atenas en los siglos V y IV a. C.; un republicanismo democrático-comunitarista como las colonias americanas de los siglos XVII y XVIII. El republicanismo democrático-pluralista que apoya el autor no separa del todo lo público de lo privado y respeta las visiones comprehensivas particulares sin caer en la anomia.

El primer capítulo erige las bases para rechazar al liberalismo y al capitalismo, personifica al republicanismo y destaca el concepto de "igual libertad" (*aequa libertas*) en el que se sustenta toda su propuesta. Las características principales de la república son el pluralismo de intereses y el bien común, opuestos al faccionalismo y al elitismo. Para evitarlos, es pertinente retomar a Aristóteles,[1] quien propone la división, rotación y el equilibrio del poder. Asimismo, el republicanismo recurre a la deliberación en la toma de decisiones para garantizar el interés plural y llegar a una conclusión mediante el consenso. De esta manera, se aleja del decisionismo —la soberanía sólo en quien la ejerce— y de la negociación de intereses en pos del poder únicamente.

[1] *Cfr*. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [trad. de M. Araujo y J. Marías], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 1137b: "Hemos de hablar ahora de la equidad [*epiekeia*] […] Lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal […] Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador […] corregir la omisión [añadiendo] aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido".

La equidad aristotélica (*epieikeias*)[2] juega un papel relevante en el republicanismo, pues se aplica la ley de acuerdo con cada caso particular y no una ley universal a todos los casos por igual. Hay que recordar que los términos "justicia" y "ley" no son sinónimos y, por ello, algunas leyes son ciertamente injustas, pero obedecen al marco jurídico de una comunidad determinada. La ley republicana evita el sesgo particularista y acepta a todos los hombres por igual; de lo contrario, no favorecería la autosuficiencia de los mismos. La autosuficiencia de los ciudadanos es condición de posibilidad de la libertad; por ello, es un asunto político promover que se basten a sí mismos y no sean dominados. Las leyes republicanas coadyuvan a que los hombres no sean sometidos por otros: "los hombres se hacen libres *por* las leyes y no frente a las leyes".[3] El respeto del republicanismo que expone De Francisco por la ley refleja el intento aristotélico de conciliar lo contingente con un orden general; esto es, la particularidad con la ley.

La *política republicana de la virtud* consiste en promover hábitos de comportamiento virtuosos en las personas, especialmente aquellas que optan por la no cooperación en vez de la cooperación. Esto no debe entenderse como autoritarismo o imposición, sino como regulación cívica del espacio público. Nuevamente, muy similar a Aristóteles, para quien la felicidad se encontraba en la virtud,[4] la ética republicana es *eudemonista* y concibe la felicidad como el sumo bien de la vida humana.[5] Una cultura meramente productivista hace que sus ciudadanos carezcan de momentos de ocio para hacer lo que quieran. Cabe señalar que el *eudemonismo* no es una característica propia del republicanismo, pues el contenido material de la felicidad varía de una teoría a otra. Para Aristóteles, es la virtud; pero para los hedonistas podría ser el placer o para los utilitaristas el mayor bien para el mayor número de personas. Si bien la *eudemonía* en sentido aristotélico se asemeja más al republicanismo, no hay que descartar que el liberalismo, por ejemplo, también busque la felicidad de los seres humanos.

---

[2] *Cfr*. Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* 1137b.

[3] *Cfr*. James Harrington, *The Commonwealth of Oceane,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, en Andrés de Francisco, *La mirada republicana,* p. 69.

[4] *Cfr*. Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* 1097b-1098a: "Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables [...] y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es *una actividad del alma conforme a la virtud* [...] y además *en una vida entera*. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo".

[5] *Cfr*. Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* 1097b-1098a: "Parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función [*ergon*] del hombre".

La política republicana trabaja sobre tres bases de motivación: el miedo, la emulación y el amor propio. En algunas ocasiones, el miedo al castigo estatal o a la vergüenza pública incita a cumplir con la ley o con algún compromiso. Con respecto a la emulación, se reconoce tanto lo bueno como lo malo para generalizar la seguridad y la confianza y no permitir que algunas personas "se pasen de listas". Finalmente, el Estado republicano fomenta el amor propio mediante sanciones positivas como premios y honores. Esta idea también aparece en la teoría de la "mano intangible" de Philip Pettit quien reconoce igualmente importantes a las sanciones negativas y a los reconocimientos:[6] "La virtud tiene que ver con la *excelencia* de la acción y el que actúa bien quiere ver reconocida su virtud, exigencias del amor propio".[7]

El republicanismo democrático concibe al Estado como un aparato de poder; por ello, no pretende su neutralidad o minimización. No es neutral, pues está a favor de los más pobres y vulnerables; tampoco es mínimo como en el liberalismo, porque combate la corrupción y los fraudes.[8] Para que, derivado de sus funciones, el Estado no amenace la libertad de la sociedad civil, deberá haber ciudadanos activos y un gobierno democrático dividido en poderes con participación extraparlamentaria con el fin de que la sociedad civil resista a las leyes políticas y participe en las decisiones.

He mencionado que el principio de igual libertad es fundamental en el republicanismo. Sin embargo, no todos entienden igual dicho concepto. En el capítulo tercero, De Francisco explica el concepto desde la lógica identitaria, la lógica asignativa y la axiología de la ciudadanía. La comunidad política está organizada por personas con identidad física y social propias. La lógica identitaria incorpora el *principio de alteridad*; esto es, las personas *son* cuando se diferencian de los demás. Identidad y diferencia construyen la unidad, la cual, debe basarse en el principio de cooperación para que todos los grupos y personas sean igualmente libres. Por ningún motivo esto es una tarea sencilla, pues algunas repúblicas parten de que la coacción y el conflicto conforman la naturaleza humana:[9] "Los humanos

---

[6] Philip Noel Pettit, *Republicanism,* Oxford, Clarendon Press, cap. 8, en A. de Francisco, *La mirada republicana,* p. 44.

[7] A. de Francisco, *op. cit.,* p. 58.

[8] "Es un Estado que combate activamente el fraude, la corrupción y el delito, que impone restricciones desmercantilizadoras a los derechos de propiedad (sobre la vivienda, el capital, el trabajo, la tierra), que presta servicios asistenciales a los grupos más desfavorecidos y vulnerables, que resuelve problemas de coordinación y regulación social, que fuerza soluciones cooperativas por la vía institucional allí donde la cooperación no surge espontáneamente, que mantiene un sistema de enseñanza pública y universal, que defiende la soberanía nacional frente a la injerencia extranjera… que garantiza la pluralidad del espacio cultural, etc." *Ibidem,* p. 87.

[9] Cabe señalar que De Francisco también considera que los seres humanos son capaces

parecemos tener tanta capacidad para la cooperación intergrupal —sobre todo en presencia real o imaginaria de un enemigo externo— como para combatir y hacer la guerra a otros grupos".[10] Construir una identidad cívica en una comunidad plural de individuos implica desarrollar una lógica asignativa de los derechos de libertad equitativa que beneficien a los menos favorecidos. Es importante señalar que la cooperación intergrupal tampoco está exenta del conflicto, incluso de los conflictos dentro del mismo grupo, como se da en las guerras civiles. Más adelante, el autor utilizará el ejemplo de la guerra civil española para refutar al franquismo, pero el mismo argumento puede utilizarse para concluir que, en realidad, la coacción y el conflicto sí son partes de la naturaleza humana y están presentes entre los integrantes del mismo país.

De Francisco propone una identidad metafísica individualista en contra de la metafísica holista que valora al pueblo por encima de las desigualdades sociales. En vez de que los conflictos con el otro desemboquen en guerra, la dialéctica de amigo-enemigo, según Carl Schmitt,[11] resulta ineludible que se construya una identidad cívica basada en metafísicas individuales, la cual supone no renunciar a la identidad personal o social, sino comprenderse dentro de una entidad colectiva: la humanidad. Por ello, el republicanismo democrático es también *cosmopolita*[12] que reconoce la gran comunidad de la humanidad a la que pertenecen todas las comunidades de menor extensión: "Sin renunciar, pues, a nuestras múltiples identidades, se nos abre la posibilidad de una política basada en la deliberación racional y un horizonte de paz perpetua entre los pueblos de la tierra".[13]

El republicanismo considera que la libertad difiere del derecho de libertad. Es decir, el hombre "tiene la libertad de" hacer muchas cosas, pero no el derecho. Tiene la libertad de robar, mas nunca el derecho. La ley establece límites al derecho de la libertad individual y la convierte en libertad civil: "Para el republicanismo, es la ley civil (*lex civilis*) la que funda el derecho de libertad (el *ius civile*), no la que restringe la libertad inscrita en un derecho prelegal como los *iusnaturalistas*".[14] Cuando la ley fija los derechos de libertad, hace a los individuos igualmente libres. Considero que el derecho de libertad parte de la libertad *per se*. Por ello, establecer que tal derecho no restringe la libertad es evidentemente falso, pues cuando la ley

de forjar alianzas y relaciones de reciprocidad. Son seres capaces de benevolencia, empatía y comprensión. De esto hablaré más tarde. *Cfr. ibidem,* p. 106.

[10] *Ibidem,* p. 97.

[11] *Cfr.* Carl Schmitt, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 1998.

[12] El autor retoma *Sobre la paz perpetua* de Immanuel Kant y la filosofía de los estoicos.

[13] A. de Francisco, *op. cit.,* p. 102.

[14] *Ibidem,* p. 111.

establece límites, determina las acciones fuera de esos límites. Asimismo, la afirmación, en contra del *iusnaturalismo,* de que el derecho a la libertad no existe sin una ley que lo regule, es una tesis muy cuestionable que se explicará a continuación.

La axiología de la ciudadanía acepta la tolerancia del liberalismo, pero estableciendo límites a lo intolerante para combatir la dominación y la desigualdad. Víctimas del liberalismo y del capitalismo, la corrupción y el fraude reflejan la no cooperación y se convierten en amenazas para la justicia y la cohesión social, porque tienen leyes del propio sistema que los protegen. Por tanto, el Estado republicano no sólo amonesta, sino que fomenta el florecimiento de acciones virtuosas y de cooperación: "Porque cooperar exige garantías y éstas a menudo sólo se aseguran mediante el poder disciplinario de la sanción o amenaza plausible de sanción administrativa o judicial".[15]

La influencia del republicanismo de Kant es visible en lo que De Francisco expone sobre tolerancia, la interferencia pertinente del Estado y los derechos de libertad. Para Kant, la moral difiere de la política, como para nuestro autor, la libertad difiere del derecho de libertad. Ambos autores comparten el concepto de libertad original y la capacidad del Estado para castigar si el derecho a la libertad no se acata. Por ello, De Francisco acepta, como Kant, que las leyes están encima del poder y por ello señala la importancia de que los puestos cambien y se evalúen constantemente.

El capítulo cuarto explica brevemente la importancia de la identidad ética. He hablado acerca de la identidad ciudadana conformada por la identidad personal de todos los individuos. Evidentemente, las partes definen la esencia del todo y la construcción de la identidad es una labor problemática para cada hombre particular, pero a la vez fundamental para la identidad cívica. El problema de la actualidad no es la racionalidad instrumental, sino la racionalidad instrumental sin dirección que olvida la "racionalidad de los fines" y "deja al autodominio vacío de sentido, convertido en mero sacrifico y renuncia… al servicio de la dominación social o en mero instrumento de la ambición personal y la voluntad de poder".[16] Una identidad sin ética es hipocresía y racionalidad instrumental.

La tesis de la identidad cívica conformada por identidades personales se relaciona con lo dicho sobre una metafísica individualista que primero valora al ciudadano y después al pueblo. Algunos de los problemas actuales ocurren porque la identidad personal no se identifica con la identidad cívica o con otras identidades personales. Como Kant, entiendo que tarea de la política es lograr que esto se solucione de la mejor manera; sin embargo,

[15] *Ibidem,* p. 126.
[16] *Ibidem,* p. 143.

a pesar de lo dicho sobre que el libro propone soluciones constantemente asequibles, no encuentro una solución a este problema que ha acarreado distintas revoluciones en el mundo. ¿De qué manera De Francisco explicaría el paso pacífico de una identidad personal a una identidad cívica salvaguardando el aspecto ético?

El quinto capítulo argumenta en contra de la sociedad de masas y del elitismo, ejemplificando con la dictadura franquista española y la respuesta, "republicanamente" acertada, del movimiento 15-M que se efectuó 26 años después. Una sociedad elitista divide a la sociedad entre quienes pertenecen a ella y quienes no tienen acceso a todos los servicios o todo el capital: la sociedad de masas. No obstante, esta sociedad ha intentado irrumpir varias veces, con revoluciones y revueltas y ha tenido "su momento de efímero poder",[17] lo común es que las masas sean sometidas, no sólo por cuestiones económicas, sino estéticas donde las clases inferiores además de ser malas y estúpidas, son feas: "La miseria es fea y el rico la soporta mal".[18]

Las élites históricas han impedido que las clases subalternas tengan el control político mediante dos propuestas: mantenerlas fuera del cuerpo ciudadano y otorgarles el derecho a votar. A pesar de estas aparentes oportunidades, los hombres permanecen separados frente a una administración que intenta homogeneizarlos y seguir dominándolos. La única solución posible sería que las masas se autoorganizaran para rebatir el poder que corresponde a todos. La autoorganización de las masas explicaría la autoorganización de la república democrática que el autor propone. Sería interesante estudiar las propuestas para que esto se realice, pues la autoorganización y la homogeneización no son lo mismo, pero los elementos que se autoorganizan deben coincidir en ciertos aspectos fundamentales para que prospere su estructura.

De Francisco ejemplifica el elitismo con el franquismo en un apartado bastante polémico cuyos contrincantes principales son la Iglesia, la banca y el capital corporativo. A pesar de que la dictadura terminó en 1975, "la sociedad española sigue siendo sociedad masa, muy desarticulada políticamente",[19] pues entre otras cosas, el nivel de intervención es bajo cuando la participación ciudadana es característica primordial del republicanismo. Incluso, en las elecciones de febrero de 2005 para refrendar el *Tratado Constitucional,* a pesar de que 58% de la población no asistió a votar, las elecciones no fueron anuladas. La sociedad masa se proclamó contra Franco en su momento, pero los datos de la obra muestran cómo aún no se ha llegado a la república democrática plural. La propuesta filosófica

[17] *Ibidem,* p. 154.
[18] *Ibidem,* p. 160.
[19] *Ibidem,* p. 169.

al respecto todavía tiene mucho trabajo por hacer. Hannah Arendt, autora republicana también, distinguió la guerra de la revolución para explicar el movimiento de la sociedad masa en una república; pero esta propuesta tampoco se ha logrado.

Por su parte, la sociedad española deja de comportarse como sociedad masa con el movimiento 15-M de 2011; se indigna por que las clases más vulnerables paguen los costos de la crisis estadounidense de 2008 y por que la corrupción, la evasión fiscal y la subrepresentación del parlamento no terminen. El movimiento 15-M representa los ideales del republicanismo democrático que se explican a lo largo del libro. Ejemplificar con este movimiento corona la obra y esclarece los términos con una situación actual; pese a ello, los resultados de este movimiento son todavía inciertos.

Para coronar el apartado del franquismo, De Francisco detalla la vida del filósofo español, José Ortega y Gasset, desde los beneficios recibidos por Franco hasta su rompimiento con él. Sólo trataré el tema del elitismo por encontrarse éste en el polo opuesto del republicanismo democrático. El elitismo es fundamental en el pensamiento de Ortega. Para él, el burgués es el hombre masa y el nuevo bárbaro; por ello, asigna a la universidad la misión de educarlo, sólo a él, sólo a la clase dominante a la que pertenece.

Ortega rescata el elitismo de su decadencia mediante la cultura: "La cultura educará al mando social, hará que comprenda su mundo y marque el rumbo de la propia sociedad. La cultura elevará a la élite y la hará merecedora de su ineluctable y decisiva función social: dirigir".[20] Sin embargo, para el autor del libro y para quien suscribe, la cultura no hace a los hombres mejores ni peores, "es la ética la que conduce a la virtud… cualquiera preferiría una elite virtuosa a una elite culta sin más".[21] La cultura, pues, debe ser ofrecida a la sociedad de manera democrática.

En el sexto capítulo, el autor realiza un recorrido histórico para mostrar la victoria del neoliberalismo y del capitalismo global, pero sobre todo la pérdida de libertad que han venido sufriendo los menos aventajados debido a la derrota de la izquierda a pesar de sus múltiples logros (el sufragio universal, los derechos de huelga, los sistemas de protección, los sistemas públicos de salud, los sistemas laicos de enseñanza obligatoria y gratuita, el derecho laboral favorable al factor trabajo…). El paso que el autor da del republicanismo democrático plural a la izquierda es un tanto confuso, pues ésta sólo se menciona al final del texto como una propuesta adherente al Estado caracterizado a lo largo de toda la obra.

La izquierda republicana que el autor propone, no la estalinista o la cubana, se define por la búsqueda implacable de la igual libertad; su prin-

[20] *Ibidem,* p. 187.

[21] *Ibidem,* p. 188.

cipal objetivo es lograr una *comunidad* plural y solidaria de ciudadanos *igualmente libres*. Que la libertad y la igualdad se encuentren en el mismo nivel es esencial en la izquierda, pues distribuir la libertad es un principio que corresponde al pensamiento de derecha. A menudo se entiende, erróneamente, a la izquierda como igualdad total cuando *de facto* no es así. "No exige la igualdad de recursos, ni tampoco la igualdad de capacidades o funcionamientos… lo que exige la igual libertad de la opresión/necesidad son niveles de suficiencia material, garantías constitucionales y límites institucionales; exige que todos tengamos un nivel suficiente de recursos, bienes e ingresos".[22] De Francisco no señala que la izquierda se comprende como igualdad total debido al gobierno cubano actual o al intento venezolano por imitarlo. Lo anterior implica que la república no siempre es compatible con la izquierda y que así como se caracteriza a la república minuciosamente, habrá que hacerlo también con la izquierda.

Por otro lado, cuando el autor caracterizó al republicanismo, explica que éste entiende la desigualdad necesaria que surge de la dinámica social. Sería injusto que todos recibieran el mismo ingreso sin importar los resultados. A pesar de todo, ante los delitos y las ofensas, la justicia conmutativa debe fijar un castigo y la justicia distributiva repartir las cargas y las recompensas de la cooperación. De Francisco retoma pertinentemente el republicanismo aristotélico en la descripción de la justicia y su calificación.[23] El Estado debe proporcionar igualdad de oportunidades a todos los ciudadanos, pero no igualdad de recompensas después de que cada particular aprovechó, o desaprovechó, su oportunidad. Esta distinción no se hace cuando se trata la izquierda, y el republicanismo no necesariamente es de izquierda. En España, han existido republicanos demócratas de derecha, centro e izquierda moderada que de la misma forma buscan la igualdad.

Acertadamente, el autor no deja de reconocer las características del capitalismo: genera espacios de libertad real donde el individuo puede hacer muchas cosas sin ser reprimido como expresarse o manifestarse; es plural y moderno: "Modernidad y capitalismo han ido de la mano y se han alimentado mutuamente".[24] De lo anterior surge la siguiente cuestión: ¿es acaso la izquierda antimoderna? Si entendemos la modernidad como emancipación de la ignorancia y evasión de jerarquías heredadas, la izquierda no es

[22] *Ibidem,* p. 212.

[23] *Cfr*. Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* 1131a: "Todos están de acuerdo en que la justicia distributiva debe consistir en la conformidad de la distribución con determinados méritos, si bien no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, pues los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristocráticos en la virtud. Lo justo es, pues, una proporción [entre el mérito acumulado y la porción distributiva recibida]."

[24] A. de Francisco, *op. cit.,* p. 217.

antimoderna, únicamente establece límites al individualismo y al desarrollismo. Sin embargo, reitero la importancia de fundamentar la izquierda, pues algunos ejemplos actuales no representan la modernización.

Para completar la segunda parte dedicada a la defensa de la izquierda republicana, el autor escribe sobre Gerald A. Cohen, emblema del marxismo analítico. Cohen hace honor a la tradición que representa, pues sus textos son originales, académicos y éticos. Aplica la filosofía analítica al materialismo histórico en obras claras que representan un marxismo bien entendido revivido en el ocaso de dicha corriente devorada por el capitalismo y el liberalismo. En contraposición al excurso de Ortega y Gasset, el autor se identifica con este autor y halla en él un modelo importante para entender la corriente sobre la que él teoriza: la izquierda republicana y demócrata.

Andrés de Francisco logra analizar los problemas sociales y económicos actuales a la luz de los clásicos, retomándolos y aplicándolos de acuerdo con el contexto. Asimismo, el análisis de situaciones actuales como el clientelismo del ex presidente Berlusconi, la fuerza y la coacción en las repúblicas libres como la estadounidense,[25] la falta de derechos de libertad en la crisis financiera europea y el elitismo en el franquismo, hacen del texto de De Francisco, un texto pragmático que no se queda sólo en el nivel normativo o en el nivel empírico.

Además del republicanismo cosmopolita que retoma del filósofo de Könnigsberg, considero que mucho más de este autor se encuentra a lo largo de la obra, por ejemplo, lo mencionado sobre los límites que la ley establece sobre la libertad. La lectura de *La mirada republicana* facilita la comprensión de textos clásicos como la *Política* y la *Ética* de Aristóteles, la *Metafísica de las costumbres* y *Sobre la paz perpetua* de Kant.

La mirada republicana presenta una caracterización precisa y argumentada de la propuesta de republicanismo democrático del autor. No obstante, echo de menos la ejemplificación actual de una sociedad de esa naturaleza, quizá porque no existe o ninguna se le parece, lo cual nos hace cuestionarnos su viabilidad. Se menciona la Atenas de los siglos IV y V, pero parece cada vez más lejano aspirar a una sociedad similar en nuestros días. Los ejemplos de las sublevaciones de las sociedades masa como el movimiento 15M o el fin del franquismo, son buenos ejemplos que caminan hacia el republicanismo democrático, pero que no lo han logrado por completo.

Por ello, considero que la obra es un buen motivo para continuar con la filosofía preocupada por los problemas sociales que ocurren en nuestra sociedad. Tarea de los filósofos contemporáneos actuales es resolver las cuestiones que no se abarcaron del todo en este texto, a saber, ¿qué se en-

[25] *Cfr. ibidem,* pp. 98-99.

tiende por izquierda y cuál es la diferencia entre las diferentes concepciones sobre ella?, ¿de qué manera las sociedades masas, vulnerables y en desventaja de los grupos privilegiados, pueden organizarse?, ¿cómo respetar las identidades personales que no corresponden con las identidades cívicas sin perder de vista la unidad republicana? Para ello, sería pertinente, como lo hace el autor en algunos fragmentos, retomar a Aristóteles y a Kant; pero también a Marx, a Hannah Arendt y a John Rawls y ahondar más en la filosofía de Cohen aplicada al texto.

Asimismo, no dejan de ser polémicas las críticas que el autor realiza a sus contrincantes, mas una refutación a ellas sería tarea de otro texto. Respeto profundamente el argumento claro y sencillo con el que el autor presentó su postura y argumentó sus críticas. Todos los argumentos que se refieren al republicanismo son consistentes y la tesis de la obra se demuestra en todos los capítulos. Las críticas el liberalismo y el capitalismo son breves y poco ejemplificadas, aunque se le agradece haber reconocido, por lo menos en un párrafo, las ventajas del capitalismo en el que se quiera o no, están sumergidas varias potencias mundiales.



V. CARPETA GRÁFICA

NORMAN ROCKWELL, EN EL LIMBO DE LO VISUAL

Javier E. Curiel Sánchez*

Un pintor es un hombre que pinta lo que vende.
Un artista, en cambio, es un hombre que vende
lo que pinta.
Picasso

Yo pinto la vida como me gustaría que fuera.
Norman Rockwell

¿Qué es la ilustración?, ¿arte o diseño? Este dilema es equivalente al planteado cuando los objetos de uso cotidiano acusan una estética que rebasa la importancia de su utilidad misma. Un objeto debe ser útil, pero no necesariamente bello; no obstante, si el artesano o diseñador logra la excelencia en la técnica con la que se crean los objetos cotidianos, ¿pueden considerarse una pieza de arte?

Hay innumerables teorías sobre lo que hace que un objeto o acción sean arte, y el concepto ha evolucionado a lo largo de la historia. Si nos remontamos al Renacimiento, sólo los mecenas podían financiar a los artistas que producían obras de calidad. Después de instaurada la noción moderna —proveniente de los cambios de la Europa del siglo XVIII—, la figura del mecenas fue sustituida por la del coleccionista. Así, en el mundo moderno, las obras de arte no sólo no son gratuitas, sino que están contenidas en un modelo de consumo, mercantilismo y entretenimiento, en contraste con la concepción clásica que hacía énfasis en su gratuidad.

* Área de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

Sin embargo, aun en el mundo moderno, hay un punto de quiebre propiciado por el arte contemporáneo, donde el campo de las bellas artes se ha expandido al incorporar las artes aplicadas con el término "diseño" y al agregar unas nuevas, como la fotografía y sus variables —animación, cine, televisión, manga, video—, el cómic, el *performance*, el arte conceptual, las instalaciones. Con ello se ha generado una tendencia en la que el arte se adueña de la imagen cotidiana, alejándose de lo institucional y uniéndose a las técnicas visuales de nuestros días.

Así, tal parece que la definición de artista o diseñador proviene más de una decisión personal que de la misma disciplina. La catalogación del trabajo como arte o diseño dependerá más del concepto que el creador se haya formado sobre lo que debe ser una u otra.

La ilustración comercial es el mejor ejemplo de esta disyuntiva. No es considerada exponente de las artes plásticas ni producto del diseño; situada entre ambas, parece vagar en el limbo de lo visual. Creada en el ámbito individual y marcada por un enfoque funcional, claramente inclinaría la balanza, pues el ilustrador entrega su obra para que se reproduzca, mientras que un artista entrega su original para ser comercializado por una galería… en teoría, por supuesto. Porque hay obras artísticas que, pese a no ser concebidas para la reproducción y utilización cotidiana, terminan siéndolo; también tenemos, por el contrario, los trabajos de ilustración, que por la excelencia en su técnica, valor histórico y contenido personal del ilustrador, terminan en una galería.

El artista del que ahora nos ocupamos no puede ser menos representativo de esta paradoja: Norman Rockwell, reconocido por su trabajo en la publicación *Saturday Morning Post* —revista ícono de Estados Unidos— y considerado el máximo exponente de la ilustración norteamericana, también pintor y fotógrafo, sentó todo un estilo para las portadas de las publicaciones y anuncios norteamericanos, desde los años veinte hasta los setenta. Es el "típico ilustrador virtuoso norteamericano", copiado en innumerables ocasiones, al grado de que se ha llegado a emplear el estilo *rockwelliano* en anuncios actuales para simular una imagen *vintage* o evocar la nostalgia del pueblo norteamericano.

Su trayectoria puede dividirse en tres etapas:

- Nacimiento de un ícono. Desde 1916 hasta los años veinte, se define por escenas de niños, en las que se enfatizan sus emociones y su personalidad (sorpresa, disgusto, pena, etcétera); ya se destaca el extenso detalle de sus pinturas.
- Éxito popular. La más icónica y la más prolífica de Rockwell. Abarca desde los treinta hasta principios de los cincuenta, y se caracteriza porque plásticamente retrata el estilo cinematográfico de

Hollywood que imperaba en el momento. Casi ajeno al clima de la Segunda Guerra Mundial, sus temas predilectos eran la sociedad norteamericana y sus convenciones sociales, sobre todo de los pueblos pequeños. Se revela preocupado por resaltar las virtudes y valores de la gente común, no sólo de Estados Unidos, sino de toda la humanidad, por lo que se gana el mote de "el Dickens del pincel", el aprecio del público y el desdén de los críticos.

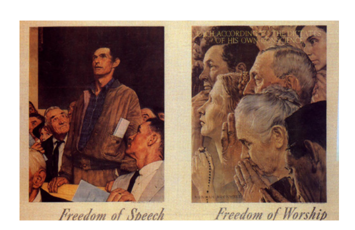
- Rockwell utópico. La tercera y última etapa comienza en la segunda mitad de la década de los cincuenta y termina a principios de los setenta. Se caracteriza porque al inicio regresa a temas más afables, pero, hacia los sesenta, retoma su punto de vista crítico de la sociedad. Aunque Rockwell "siempre abogó por la multiculturalidad, la integración y, sobre todo, la defensa del débil y el apoyo a los negros perseguidos o insultados", fue durante esta etapa donde se denota nítidamente su postura, al plasmar temas como la pobreza, la guerra en Vietnam y el racismo.

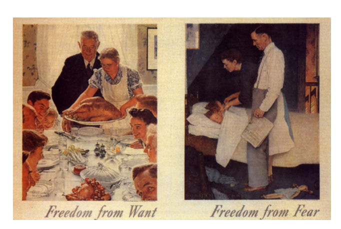
Norman Percival Rockwell siempre renegó que su pintura fuera llamada arte, con base, principalmente, en la inseguridad que toda su vida tuvo respecto de su trabajo. Lo que es indudable es que supo proyectar en sus ilustraciones la nostalgia que el pueblo estadounidense tenía por tiempos más simples y tranquilos. Gracias a su habilidad como fotógrafo y su virtuosismo con el pincel, logró una inigualable maestría en la forma de expresar la realidad. Al respecto, Steven Spielberg, el afamado productor cinematográfico, afirmó: "Rockwell pintó el sueño americano mejor que nadie".



Video recomendado: (http://www.biography.com/people/norman-rockwell-37249?page=2)

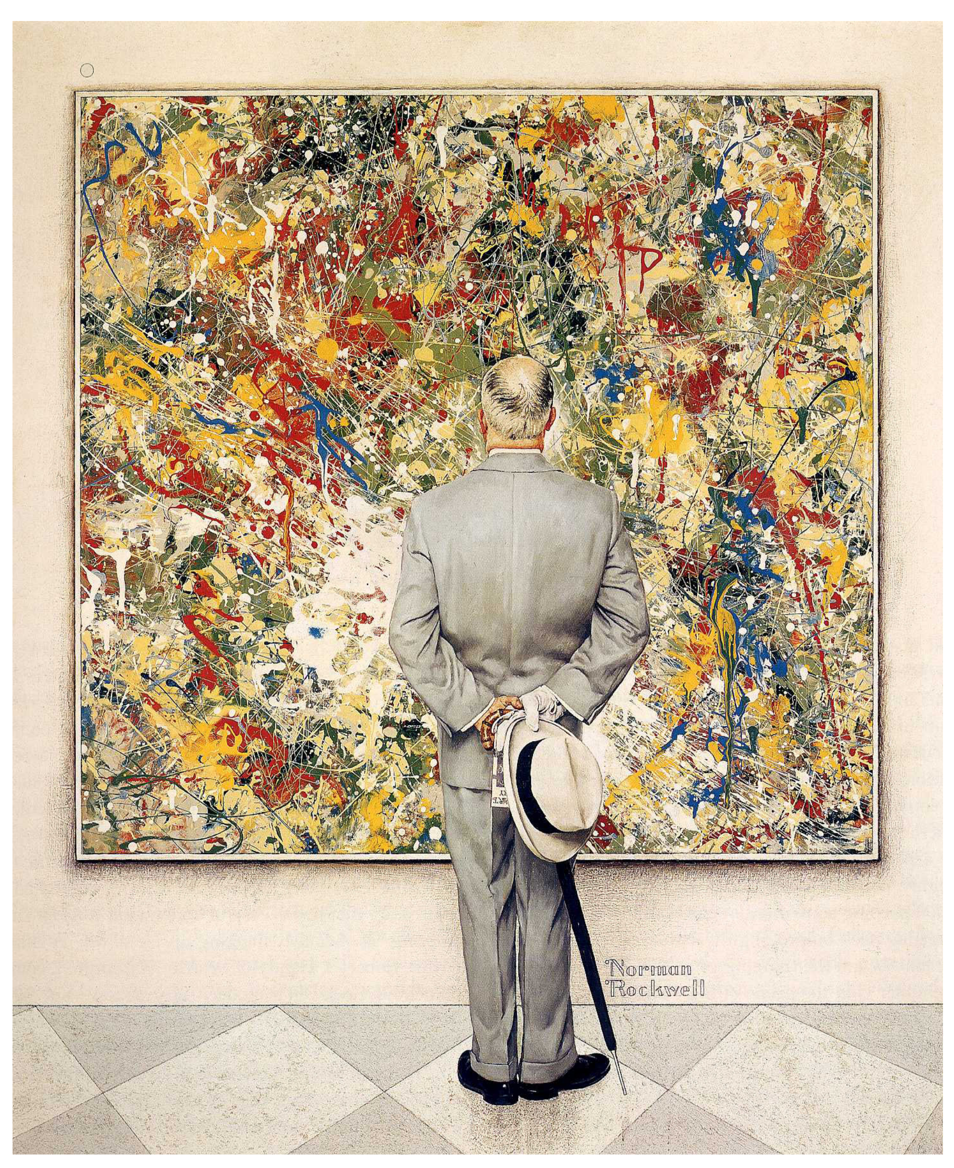
Libertad de expresión, de la serie *Cuatro libertades, 1943*



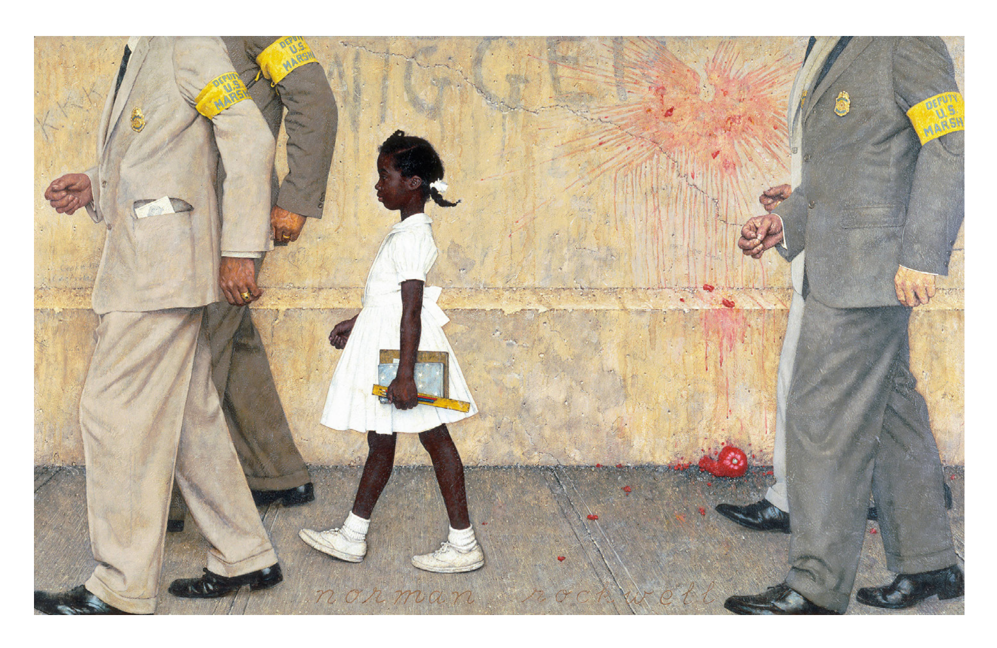




La huida, 1958



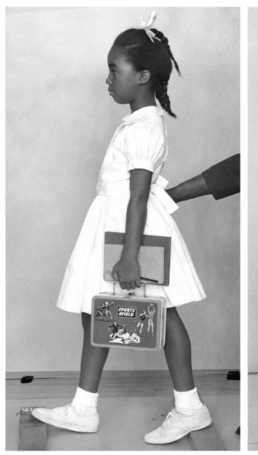
El conocedor, 1962



El problema con el que todos vivimos, 1963



Detalle de *El problema con el que todos vivimos,* y abajo: fotografías tomadas por Rockwell para su obra







ISSN 0185-6383

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

primavera 2013

104

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO





Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: ecología y filosofía.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.